مختارات ميريت

بعبارة أخرى

محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية

بيير بورديو

ترجمة: أحمد حسان

علي مولا
ميريت



پيير بورديو



محاولات باتجاه سوسيولوچيا إنعكاسية

ترجمة: أحمد حسان

سلسلة مختارات ميريت

إشراف: حسنين كشك

بعبارة أخرى

محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية

بيير بورديو

ترجمة: أحمد حسان

الطبعة الأولى، ٢٠٠٢

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٥٧٥١٥٠٠ (٢٠٢)

merit56 @ hotmail. com

المدير العام: محمد هاشم

الغلاف: أحمد اللباد

رقم الإيداع: ٢٠٠١/١٨٥٩٤

الترقيم الدولي: 977-351-001-8

هذه ترجمة كاملة لكتاب:

In Other Words:
Essays Towards a Reflexive Sociology.
Translated by: Matthew Adamson.
Polity Press, 1990.

مع إضافة مقالة واحدة هي:

La délégation et le fétichisme politique

عن الأصل الفرنسي:

Choses dites
Les Editions de Minuit, 1987.

المحتويات

◆ تقديم 5
◆ تنويه عن المصطلحات 9
◆ تصدير 13

◆ الجزء الأول: دروب 17
١ - "بحث ميدانى فى الفلسفة" 19
٢ - معالم 67

◆ الجزء الثانى: مواجهات 103
٣ - من القواعد إلى الإستراتيچيات 105
٤ - التشفير 131
٥ - مصلحة السوسيولوچى 149
٦ - القراءة، القُرَّاء، الكتابيون، الأدب المكتوب 161
٧ - جوابٌ على بعض الإعتراضات 181

◆ الجزء الثالث: إتجاهات جديدة 203
٨ - الفضاء الإجتماعى والسلطة الرمزية 205
٩ - المجال الثقافى: عالمٌ على حدة 233
١٠ - إستخدامات "الشعب" 251
١١ - التفويض والصنمية السياسية 263
١٢ - برنامجٌ لسوسيولوچيا للرياضة 289
١٣ - إستطلاعات الرأى: "علمٌ" بدون عالِم 309

◆ الجزء الرابع: خاتمة 321
١٤ - درسٌ فى الدرس 323

تقديم

پيير بورديو (أستاذ السوسيولوچيا بالكوليچ دو فرانس والأستاذ بالمدرسة العليا للدراسات فى العلوم الإجتماعية، ورئيس مركز السوسيولوچيا الأوربى، ومحرِّر "وقائع البحث فى العلوم الإجتماعية") ربما كان أبرز السوسيولوچيين الأحياء وأوسعهم خيالاً وتأثيراً. تشهد على ذلك المؤتمرات وحلقات البحث العديدة حول عمله فى بلدان أوربا والولايات المتحدة والمكسيك واليابان وكذلك ترجماته إلى لغات عديدة. كما تشهد على ذلك تطبيقاته فى مجالات عديدة من الأنثروبولوچيا والإثنولوچيا إلى سوسيولوچيا الثقافة، وعلم الجمال، واللغويات، والنظرية النقدية، والعلم السياسى، والفلسفة.

يعمل بورديو منذ الخمسينات. وقد كتب خلال هذه السنوات ما يناهز الثلاثين كتاباً وما يربو على ٢٦٠ مقالاً. وطوال هذه السنوات، يسعى بورديو، فى جهد طموح ودؤوب، إلى إعادة صياغة العلم الإجتماعى محدثاً فيه تحولاً يرقى إلى مرتبة الثورة فى تصورنا وممارستنا لهذا العلم.

فانطلاقاً من محاولة تأسيس علمٍ للممارسة، يعيد فحص بديهيات العلم سعياً إلى نسف التعارضات الثنائية بين التأمل والممارسة وتجاوز ثنائياتٍ عديدة: بين الذاتى والموضوعى، بين الفيزياء الإجتماعية والفنومنولوچيا الإجتماعية، بين البنية والتاريخ.... وذلك من خلال منهج "بنيوى ـ بنائى أو بنائى ـ بنيوى" كما يسمِّيه هو. ولا يكمن المغزى الباقى لمشروع بورديو فى مفاهيمه المفردة ولا فى وصفاته المنهجية ولا فى ملاحظاته الإمبريقية رغم أهميتها الفائقة، بل يكمن فى الطريقة التى بها ينتج، ويستخدم، ويربط بين هذه الأشياء جميعاً. ليس المهم هو النسق النظرى الجامد والمكتمل، فلم يُبدِ كبير إهتمامٍ بتطوير مثل هذا النسق، بل إنه يرجع إلى مفاهيمه المرة بعد المرة ليعيد فحصها فى ضوء ممارسته للعمل

الإجتماعى. ولو تتبَّعنا عمله لوجدنا تعديلاً دائماً للمفاهيم أو المقولات الأساسية التى يقيم عليها بناءه. فقد إنتقل مثلاً من مقولة السوق إلى مقولة المجال، ومن مقولة الطبقة المسيطرة إلى مقولة مجال السلطة، ومن مقولة المصلحة إلى مقولة التوهم. ILLUSIO، إلى مقولة الليبيدو LIBIDO. كذلك إنتقل مؤخراً من مقولة الهابيتوس (التى تترجم أحياناً بكلمة التطبع) إلى مقولة الكوناتوس C0NATUS (النزوع). إنه يتعامل مع المقولات والمفاهيم بوصفها "صندوق أدوات" على طريقة ڤتجنشتين. وما يهمه ليس العمل المكتمل، بل طريقة العمل التى تعمل بها هذه المعطيات والمفاهيم، طريقة ترتيب العالم الإجتماعى بحيث تتيح لنا رؤية جوانب جديدة منه وحلّ معضلات ظلت مستعصية على الحل حتى الآن. طريقة التفكير "التوليدية" التى تُنتج أطروحات جديدة وتعيدُ التفكير حتى فى نفسها.

عن طريق الإرتكاز على عدد محدود من المفاهيم: الهابيتوس، المجال، الاستراتيچية، المصلحة، رأس المال الرمزى، إلخ...، يستطيع أن يُغيِّر تصورنا للعالم الإجتماعى تماماً، ويهدم فى طريقه تعارضات راسخة وبديهيات شائعة. كما يتجاوز عيوب طرق التأمل الأخرى [الماركسية، والڤيبرية، والبنيوية، والوجودية].

لكنه بالإضافة إلى إعادة طرح البديهيات للتساؤل، يسعى إلى صياغة علم إنعكاسى يأخذ فى الاعتبار وضع وموقع الباحث نفسه وطريقة تكوينه لأفكاره وللمسلمات التى يبنى عليها تصوُّره للعلم.

وربما كان هذا الطموح والاتساع لمدى نظرته السوسيولوچية هو ما جعله ضحيةً للعديد من أشكال سوء الفهم والإختزال والتشويه. ومن هنا أهمية هذا الكتاب الذى يُعدُّ مدخلاً إلى عالمه. لكنه مدخل غير تقليدى. فلما كان تكوين وتفاعل أفكاره أهم من أى نسق مكتمل ينتج عنها، فإن شكل الحوار يتمتع بمزايا فريدة لتوضيح هذه الأفكار: فهو يتيح الإفلات من الشكل السلطوى لعرض تعليمى لمنظومة متكاملة من المفاهيم ويسمح للقارئ - الذى يأخذ مكان المحاور - بالنقد

والحوار فى قلب النص، كذلك يتيح مُقاربة المشكلة من زوايا عديدة وبصياغاتٍ عديدة تحاول إستكشاف الآفاق المتنوعة للمفاهيم، كما يُسهِّل رسم توازيات وتعارضات بين عمليات ٍوموضوعات تظّل منفصلةً فى الخطاب الأكاديمى التقليدى. من هنا إختار بورديو، الذى أعدّ الكتاب، تضمينه عدداً وافراً من الحوارات إلى جانب الكلمات وأوراق البحث التى ألقاها فى مناسباتٍ عديدة بحيث يقدم الكتاب صورة لعقله وهو يعمل. وقد إختتمت الطبعة الإنجليزية ـ التى ترجمت عنها باستثناء مقالة واحدة ـ بمحاضرته الهامة والشاملة "الدرس فى الدرس" التى تُعدُّ عرضاً وافياً وموجزاً لمحاور رؤيته.

كان بالإمكان الحديث هنا بإسهاب عن بعض ما حاولت نقل خطوطه العريضة أعلاه لو لم يتحدث هو عن كل ذلك باستفاضة فى أحاديثه ومداخلاته. كما كان بالإمكان التحذير من إختزاله والمسارعة إلى تصنيفه فى خانة محددة [بنيوى أو ما بعد ـ بنيوى، مثلاً] لو لم يناقش هو أشكال التشويه الذى تعرُض له فى الصفحات التالية. كذلك فأن عمل بورديو لا يخلو، بالطبع، من التناقضات، والفجوات، والتوترات، والإلتباسات، إلا أن السمة المميِّزة لطريقة تفكيره الأصيلة حقاً، أى التوليدية، تتمثل فى قدرتها على تجاوز نفسها وإعادة التفكير فى نفسها، نازعةً بذلك طابع الألفة والبديهية عن الظواهر والتفكير السوسيولوچيين. ومجمل عمله يسعى إلى نزع الألفة عن مقولات تبدو لنا طبيعية لتسهُل إعادة بحثها على أسس جديدة. من هنا ينأى بورديو عن التبسيط الذى يعتبره أفضل وسائل تزييف المشكلات ويلجأ إلى الصياغات المركَّبة التى تستلزم إنتباهاً وعنايةً أكثر مما إعتادته الشروح التوضيحية. وأرجو أن تكون هذه الترجمة قد أفلحت فى الإخلاص للغته ولهجته وطريقته فى التعبير التى تسعى إلى منع الفهم المتعجل لأمور تبدو لنا بديهية ومألوفة. فشبه الفهم هو عدو الفهم. والألفة أهم طرق العنف الرمزى لأنها تجعل الأمور تبدو وكأنها خلقت هكذا، كأنها لحظات ثابتة ونهائية.



تنويه عن المصطلحات

يعتبر بورديو أن أحد المآزق الكبرى للعلوم الإجتماعية هو أنها تميل إلى وضع قاعدة للسلوك الإجتماعى ثم تحاول تفسير الظواهر الإجتماعية على أساسها مما يؤدى بالضرورة إلى إختزال الظواهر لتلائم هذه القاعدة. وهو يفضل، على العكس، إعادة إختبار مفاهيمه الأولية على محك الممارسة بحيث يكون الواقع الإجتماعى هو المرجع الذى يُعدِّل ويُوسِّع هذه المفاهيم باستمرار بقدر إتساع وتعمق معرفتنا به. من هنا فإنه ظل طوال مسيرته يتعامل مع مصطلحاته بمرونةٍ ملحوظة، مستبدلاً مصطلحاته الأولية بأخرى يجد أنها أكثر تعبيراً عن فهمه للظواهر التى يحاول رصدها وتحديدها. وهناك أمثلة عديدة على ذلك، فقد بدأ بمصطلح السوق، لكنه طوَّره إلى مصطلح المجال؛ وإنتقل من مقولة الطبقة المُسيطِرة إلى مقولة مجال السلطة؛ وعدّل مقولة المصلحة INTEREST إلى مقولة التوهُّم ILLUSIO ثم إلى الليبيدو LIBIDO؛ كذلك إنتقل من مصطلح الهكسيس HEXIS ["التعود" فى كثير من الترجمات]، إلى الهابيتوس HABITUS [يترجم أحياناً على أنه "التطبع"]، واستبدله فى الآونة الأخيرة بمصطلح جديد هو الكوناتوس CONATUS ["النزوع"].

وبورديو يستخدم الحرية التى يتمتع بها الباحث الغربى فى وضع المصطلح بلغته الأصلية اللاتينية أو اليونانية أو الألمانية مهما كانت اللغة التى يكتب بها هذا الباحث، الأمر الذى يربط المصطلح فى إستخدامه الجديد بمعانيه وتداعياته واستخداماته السابقة لدى مفكرين آخرين، بينما يكون المصطلح المعرَّب فى أغلب الأحيان - خصوصاً فى المصطلحات الحديثة - منبت الصلة بما سبقه فلا ينقل فى أفضل الأحوال سوى ظلٍ باهت للمعانى أو التداعيات التى يحملها المصطلح الأصلى.

أضف إلى ذلك أن الميل إلى ما أسميه "الإفراط فى الترجمة" سعياً إلى نقاء أكبر للنص باللغة العربية يباعد ما بين النصين الأصلى والمترجم ويحرم النص المترجم من وضعيته الفريدة كنص واقع بين لغتين لا يسعى إلى إخفاء آثار اللغة التى نبع منها بقدر ما يجاهد لإيجاد موضع وسيط بين اللغتين يستطيع منه التقريب بينهما. ناهيك عن أن هذا "الإفراط فى الترجمة"، خصوصاً بأعادة ترجمة مصطلحات ترجمت من قبل واستقرت نسبياً فى العربية يحرم القارئ من نقاط الإرتكاز التى تمثلها هذه المصطلحات، التى تتيح له الإستناد عليها لتحديد معانى بقية المصطلحات والإرتباطات فيما بينها. وفضلاً عما يُضفيه ذلك على النص المترجم من صعوبة تفوق بكثير ما قد يكون ماثلاً فى النص الأصلى، يعانى القارئ من الغموض الذى يمكن أن ينشأ عن الترجمة ذاتها.

من هنا أعتقد أن على المترجم أن يقاوم إغراء الإفراط فى الترجمة خصوصاً لمصطلحات محورية تميز هذا المفكر أو ذاك. ومثال واحد على ذلك يتمثل فى مصطلح الهابيتوس الذى ذكرناه، فهناك ترجمة جيِّدة تماماً له هى "التطبُّع". والمصطلح مرتبط باستخدامات سابقة كما أن بورديو حريص على شرح معناه بطرق مختلفة. لكن عدم وضع هذا المصطلح المميز لبورديو كما هو وترك القارئ يستنبط معناه من النص نفسه، ونقله بكلمة "التطبع"، سيدفع القارئ إلى محاولة تحديد معنى له باللجوء إلى مقولاته الذهنية اللغوية بالعربية، فتنشأ على الفور إلتباسات نابعة من المقابلة فى الذهن العربى بين الطبع والتطبع ـ الطبع أصيل وثابت والتطبع مكتسب ـ مما لا يتمشى مع ما يقصده المؤلف. فكل إستجابات الفرد بالنسبة له تتشكل نتيجة إستجابته للضرورة الموضوعية. ومن هنا لا يقصد وضع مقابلة بين طبيعة ثابتة وتطبع مكتسب، بل يقصد التركيز على نسق الاستعدادات التى ينقشها المجتمع فى جسد الفرد البيولوجى نتيجة دخول الفرد الحتمى فى اللعبة الإجتماعية، إنطباع العالم على الذات أو الطبيعة المتشكلة إجتماعياً، نتاج التمثل الداخلى للضرورة الإجتماعية، الضرورة وقد تحوّلت إلى

فضيلة،.. إلخ.

ولنفس السبب فضلت عدم إيراد مسرد للمصطلحات المستخدمة وأمامها مقابلها العربى كما جرت العادة. وفضلت أن يتبيَّنها القارئ فى سياق القراءة بحيث يحدس جوانب المعنى المتعددة بدلاً من تقييده فى إطار يُضيِّق حدود هذا المعنى. وبدلاً من ذلك، سيجد القارئ الكلمة الأصلية مكتوبة بالإفرنجية إلى جانب المصطلح فى المرات الأولى التى يرد فيها بحيث يظل المصطلح الأصلى ماثلاً فى ذهنه وتظل لديه إمكانية تعديل المصطلح العربى كلما إزدادت ألفته بالسياقات التى يستخدم فيها. وعلى هذا النحو تؤكد الترجمة كذلك تواضعها بإقرارها بطابعها الموقت الخاضع لإحتمال التغير أو التعديل مع تقدم وتعمق التعامل مع المجال الذى نشأت فيه المصطلحات.



تصدير

روح القلعة فى جِسرها المتحرك

رينيه شار

كثيراً ما تحدثت عن الصعوبات الخاصة بالكتابة السوسيولوچية، والتى ربما أفرطت النصوص التى سيجدها القارئ هنا فى الإشارة إليها. لكن هذه الصعوبات تبّرر، فيما أعتقد، نشر هذه التسجيلات ـ بعد تخليصها من التكرارات الأشد فجاجة والصياغات اللغوية الخرقاء ـ لأحاديث، وحوارات، وأبحاث. إن الخطابَ المكتوب نتاجُ غريبٍ، يتم خلقه فى غمار مواجهةٍ خالصة بين الكاتب و "ما عليه أن يقوله"، خارج أى خبرةٍ مباشرة لعلاقة إجتماعية، وخارج قيود وإغراءات طلبٍ محسوس بشكل فورى، ويأخذ شكل تنويعة من علامات المقاومة أو الموافقة. ولست بحاجة إلى ذكر المزايا التى لا تُعوَض لكون المرء منغلقاً على نفسه على هذا النحو: فمن الواضح، بين تأثيرات أخرى، أن هذا الإنغلاق يؤسس الاستقلال الذاتى لنصٍ إنسحب منه المؤلف إلى أقصى مدى ممكن، بمجرد حذفه للمؤثرات البلاغية التى تستهدف اظهار تدخّله وإنخراطه فى خطابه (حتى لو لم يتعدّ ذلك استخدام ضمير المتكلم)، فكأنما القصد أن تظل حرية القارئ غير منقوصة.

لكن لوجود مستمع، وبالأخص جمهور، تأثيرات ليست كلها سلبية، وخصوصاً حين يكون عليك أن تنقل تحليلاً وخبرة فى نفس الآن، وأن تتغلّب على عقبات أمام التواصل غالباً ما تتعلّق بميلٍ إرادى أكثر مما تتعلق بمشكلات التفاهم: إذا كان الإلحاح والطبيعة الخطّية للخطاب المنطوق يتطلّبان تبسيطات وتكرارات (تشجعها علاوة على ذلك حقيقة أن نفس الأسئلة تميل إلى التكرار)، فإن سهولة

الكلمة المنطوقة، التى تمكّنك من المرور بسرعة بالغة من نقطة إلى أخرى، مختصراً اللفلفات التى لابد لحجةٍ صارمة أن تتغلّب عليها واحدة فواحدة، تعنى أن بإمكانك القيام بإدغامات، وإختصارات، ومقارنات تنقل فكرةً عن الكليّات المركبة التى تبسُطها الكتابة وتطورها فى التتابع الذى لا ينتهى للفقرات والفصول. إن الإنشغال بتوصيل المشاعر أو الأفكار والذى يفرضه الوجود المباشر لمحاورين منتبهين يدفعك إلى الإنتقال من تجريدٍ إلى مثال ومن مثالٍ إلى تجريد، ويشجعك على البحث عن استعارات أو تماثلات تمكّنك، لأن باستطاعتك توضيح حدودها فى نفس اللحظة التى تستخدمها فيها، من إعطاء الناس إستبصاراً تقريبياً أولياً فى أعقد النماذج وبذلك تمكّنك أن تقدم لمستمعيك عرضاً أشد شمولاً. لكننا، فى المقام الأول، نجد أن التقابل بين الملاحظات البالغة الإختلاف فى ظروفها وفى موضوعها، بتوضيحها أن نفس التيمة يتم تناولها فى سياقات مختلفة، أو أن نفس النموذج يتم تطبيقه على ميادين مختلفة، تبيّن نمطاً من التفكير وهو يعمل لا تستطيع الطبيعةُ المكتملة للعمل المكتوب أن تنقله إلا بشكل منقوص، إن لم تخفِه تماماً.

إن منطق الحديث الصحفى الذى يتحول، فى حالات كثيرة، إلى حوار حقيقى، له تأثير يتمثل فى أزاحة واحدٍ من أهم أشكال الرقابة التى تفرضها حقيقة الإنتماء إلى مجال علمى، هو ذلك الشكل الذى ربما جرى تمثُّله بعمق بحيث لا يخامر المرء شعور بأنه موجود: إنه ما يمنعك من الإجابة، كتابةً، على أسئلة تبدو، من وجهة نظر المحترف، تافهةً أو غير مقبولة. وعلاوة على ذلك، فإن المُحاور الحسن الطوية حين يطرح، بكل النوايا الطيبة، تحفظاته أو مقاوماته، أو حين يقوم بدور محامى الشيطان بترديده لإعتراضات أو إنتقادات قرأها أو سمعها، يتيح لك مناسبةً إمّا لتقرير أطروحات أساسية جداً يقودك الأسلوب الموجز للكبرياء الأكاديمى أو مقتضيات اللياقة العلمية إلى اخفائها، وإمّا إلى إعطاء توضيحات، أو إنكارات، أو تفنيدات يدفعك إلى رفضها الاحتقار أو القرف الذى تثيره

التبسيطات المفرطة المدمِّرة لذاتها لعدم الفهم، وعدم الكفاءة أو الاتهامات الحمقاء أو الوضيعة الناتجة عن سوء طوية. (ولن أنخرط هنا فى القسوة ـ النرجسية بعض الشيء ـ لتقديم مجموعة مختارة من الانتقادات التى أثيرت ضدى، فى شكل شعارات واستنكارات سياسية ـ الحتمية، الشمولية، التشاؤمية، وما إلى ذلك ـ والتى صدمتنى بنفاقها بالدرجة الأولى: فمن الأمور السهلة والمربحة تماماً أن يتخذ المرء وضع المدافع عن مشاعر راقية وقضايا صائبة ـ الفن، الحرية، الفضيلة، النزاهة ـ ضد شخص يمكن إتهامه دون عقوبة بكراهية هذه المشاعر والقضايا لأنه يكشف النقاب، دون حتى أن يبدو عليه الندم، عن كل ما يمثل إخفاؤه مسألة شرف بالنسبة للمؤمن.) إن حقيقة توجيه الأسئلة إليك، مما يخلق طلباً معنياً، تصرّح لك وتشجعك أن تشرح مقاصدك النظرية، والطرق العديدة التى تختلف بها عن الآراء المنافسة الأخرى، وأن تطرح بإسهاب أكبر العمليات الإمبيريقية، والصعوبات (التى لا يمكن تخمينها عادةً فى التسجيل النهائى) التى كان على هذه المقاصد أن تتغلب عليها ـ بعبارة أخرى، كل المعلومات التى يقودك إلى حذفها الرفض الذى ربما كان مفرطاً للإنخراط ولقول الأشياء بأبسط طريقة ممكنة.

لكن الميزة الأساسية للحديث الشفاهى ترتبط فى المقام الأول بنفس محتوى الرسالة السوسيولوچية وبالمقاومات التى تثيرها. والعديد من الملاحظات الواردة هنا لا تكتسب دلالتها الكاملة إلاَّ إذا رَجعتَ إلى الظروف التى قيلت فيها وإلى الجمهور الذى وُجِّهت إليه. وربما نتج جزء من فعاليتها من جهد الإقناع الذى يستهدف التغلب على التوتر غير العادى الذى ينشأ أحياناً عن توضيح حقيقة مرفوضة أو مكبوتة. وقد قال لى جيرشوم شولم GERSHOM SCHO-LEM ذات يوم: أنا لا أتحدث عن المشكلات اليهودية بنفس الطريقة حين أتحدث إلى يهود فى نيويورك، ويهود فى باريس، ويهود فى القدس. وبالمثل، فإن الإجابة التى أستطيع تقديمها عن الأسئلة التى توجّه إلىّ أكثر من غيرها تختلف بإختلاف المحاورين ـ هل هم سوسيولوچيون أم غير سوسيولوچيين، هل هم سوسيولوچيون

فرنسيون أم أجانب، أخصائيون من مجالات أخرى أم رجال ونساء عاديون، إلى آخره. ولا يعنى هذا أنه لا توجد إجابة صادقة واحدة على كل واحد من هذه الأسئلة ولا أن هذا الصدق لا يحتاج إلى تقريره على الدوام. لكن إذا شعرتَ، مِثلى، بأنك قد آليت على نفسك التركيز فى كل حالة على النقطة التى تتوقع فيها أقصى مقاومة، وهذا هو النقيض تماماً للنوايا الديماجوجية، وإخبار كل جمهور، دون استفزاز لكن أيضاً دون تقديم أى تنازلات، بوجه الحقيقة الذى سيكون قبوله هو أصعب الأمور بالنسبة له، أى ما تعتقد، بعبارة أخرى أنه حقيقته، مستخدماً المعرفة التى تعتقد أنها لديك عن توقعاته لكى لا تطريها ولا تتلاعب بها، بل لكى "توضح"، كما يقولون، أصعب ما سيكون على هذا الجمهور أن يتقبّله أو يبتلعه - بعبارة أخرى، ما يقلقل أشد استثماراته ضماناً - فأنك تعلم أنك تخاطر على الدوام بأن ترى التحليل السوسيولوچى وقد تحول إلى دراما سوسيولوچية.

من هنا فإن أوجه عدم اليقين وعدم الدقة لهذا الخطاب المتهور عن عمد تجد مقابلها فى إرتجاف الصوت الذى هو علامة المخاطرات التى يجرى تقاسمها فى أى تبادل شريف للأفكار والذى، إذا كان لا زال مسموعاً، ولو على نحو خافت، خلال تسجيله المكتوب، فإنه يبرر نشر هذا الخطاب.

I



1

« بحث ميدانى في الفلسفة »

س: كيف كان الوضع الثقافى حين كنت طالباً - ماركسية، ظاهراتيه، وما إلى ذلك؟

(ج) حين كنتُ طالباً في الخمسينات، كانت الظاهراتية، في تنويعتها الوجودية، في ذروتها، وقد قرأت **الوجود والعدم**(١) في وقت مبكر جداً، ثم ميرلو - پونتى Merleau - Ponty وهوسرل Husserl؛ لم تكن الماركسية توجد حقاً بوصفها موقفاً ثقافياً، حتى لو كان أناس من قبيل تران - دوك - ثاو Tran-Duc-Thao قد استطاعوا رسم بعض ملامحها عن طريق إثارة السؤال حول علاقتها بالظاهراتية ورغم ذلك، فقد قرأت ماركس في ذلك الوقت لأسباب أكاديمية؛ وكنت مهتماً بوجه خاص بماركس الشاب، وبهرتنى «الأطروحات حول فويرباخ». لكن تلك الفترة كانت فترة صعود الستالينية. والعديد من زملائى الطلاب الذين أصبحو هذه الأيام معادين للشيوعية بعنف كانوا حينذاك في الحزب الشيوعى. كان الضغط الذى تمارسه الستالينية مثيراً للسخط بحيث أننا، حوالى عام ١٩٥١، أنشأنا في الإيكول نورمال (المدرسة العليا) Ecole normale (مع بيانكو Bian-co، وكومت Comte، وماران Marin، وديرّيدا Derrida، وبارينت Pariente وآخرين) لجنة للدفاع عن الحرية، وشى بها لوروا لادورى Le Roy Ladurie في الخلية الشيوعية في المدرسة...

لم تكن الفلسفة كما تُدرس في الجامعة شيئاً مُلهماً - رغم وجود بعض

الناس الأكفاء جداً، مثل هنرى جوهيه Henri Gouhier ، الذى كتبت تحت إشرافه أطروحة (ترجمة وتعليق حول عمل ليبنتز Leibniz بعنوان Animadversiones)، وجاستون باشلار Gaston Bachelard، وجورج كانجيليم George Canguilhem. وخارج السوربون، وخصوصاً في مدرسة الدراسات العليا والكوليج دى فرانس، كان هناك إريك ڤيل Eric Weil ، والكسندر كويريه Alexandre Koyré ، ومارتيال جيروه Martial Guéroult، الذين تابعت دروسهم حينما إنتقلت إلى المدرسة العليا. كان كل هؤلاء الناس خارج المنهج الدراسى المعتاد، لكن بفضلهم إلى حد كبير وبفضل ما يمثلونه - تقاليد لتاريخ العلوم وللفلسفة الصارمة (وكذلك بفضل قراءتى لهوسرل Husserl، الذى كانت ترجماته لاتزال قليلة في تلك الأيام) - حاولت، مع أولئك الذين كانوا، مثلى، متعبين بعض الشئ من الوجودية، المضى إلى مدى أبعد من مجرد قراءة المؤلفين الكلاسيكيين وإعطاء بعض المعنى للفلسفة. درست الرياضيات وتاريخ العلوم. كان أناس من أمثال چورج كانجيليم، وكذلك چول ڤويمان Jules Vuillemin ، بالنسبة لى، وبالنسبة لقليلين آخرين، بمثابة «أنبياء نموذجيين» حقيقيين بالمعنى الڤيبرى*. في الفترة الظاهراتية - الوجودية، حين لم يكونوا معروفين جيداً، بدا أنهم يشيرون إلى إمكانية درب جديد، طريقة جديدة لتحقيق دور الفيلسوف، مختلفة تماماً عن مجرد ابداء ملاحظات غامضة حول المشكلات الكبرى. وكان هناك أيضاً مجلة النقد Critique ، التى كانت حينئذ في منتصف أفضل سنواتها، وكان يكتب لها إلكسندر كويريه، واريك ڤيل، وغيرهما، ففيها، كان بإمكانك العثور على معلومات متنوعة ودقيقة كذلك عن العمل الذى يتم إنجازة في

فرنسا، وخصوصاً في الخارج. وكنت، لأسباب سوسيولوچية دون شك، أقل أنجذاباً من أناس آخرين (فوكوه Foucault، مثلا) إلى جانب باتاى - بلانشو Bataille-Blanchot من **النقد** Critique . كانت الرغبة في قطيعة كاملة، وليس في «تجاوز» ما موجهةً في حالتى ضد السلطة المؤسسية، وخصوصاً ضد مؤسسة الجامعة وكل العنف، والدجل، والحماقة المقدسة التى تخفيها - وخلف تلك المؤسسة، ضد النظام الإجتماعى. وربما كان ذلك لأننى لم تكن لدى أى حسابات لأصفيها مع العائلة البورچوازية، مثلما في حالة آشخاص آخرين، ولذا كنت أقل ميلاً إلى أشكال القطيعة الرمزية التى جرى تناولها في **الوارثين** Les héritiers. لكننى أعتقد أن الإنشغال **برفض التعاون** nicht mitmachen، كما يعبّر أدورنو - أى رفض التسوية مع المؤسسات، إبتداءً بالمؤسسات الثقافية - لم يفارقنى أبداً.

والكثير من الميول الثقافية التى أُشارك فيها الجيلَ «البنيوى» (خصوصاً التوسيرAlthusser وفوكوه) - الذى لا أعتبر نفسى جزءاً منه، أولاً، لأننى يفصلنى عنهم جيل أكاديمى (فقد حضرت محاضراتهم) وكذلك لأننى رفضت ما بدا لى بدعة - يمكن توضيحها بالحاجة إلى الرد ضد ما مثلته الوجودية بالنسبة لهم: «النزعة الإنسانية» المترهلة التى كانت في الهواء، والاحتكام الراضى عن نفسه إلى «الخبرة المعاشة»، وذلك النوع من النزعة الأخلاقية السياسية التى مازالت اليوم حيّة في مجلة **إسبرى**. (٣) Esprit

(س) ألم تكن أبداً مهتماً بالوجودية؟

(ج) قرأت هايدجر Heidegger، قرأته كثيراً وبنوع من الإنبهار، خصوصاً التحليلات في **الوجود والزمان** Sein und Zeit عن الزمان

العام، والتاريخ، وما إلى ذلك، والتى، مع تحليلات هوسرل في **أفكار٢** (٤) Ideen II، قدمت لى عوناً كبيراً - مثلما الحال فيما بعد مع شوتس Schütz - في جهودى لتحليل الخبرة المعتادة لما هو إجتماعى. لكننى لم أدخل أبداً حقاً في المزاج الوجودى. وكان ميرلو - پونتى Merleau - Ponty شيئاً مختلفاً، على الأقل في نظرى، فقد كان مهتماً بالعلوم الإنسانية والبيولوچيا، وكان يعطى المرء فكرةً عما يمكن أن يكون عليه التفكير في هموم الحاضر المباشرة حين لا يسقط هذا التفكير في التبسيطات المفرطة المتعصبة للنقاش السياسى - في كتاباته مثلاً حول التاريخ، وحول الحزب الشيوعى، وحول محاكمات موسكو. لقد بدا أنه يمثل طريقاً ممكناً للخروج من الثرثرة الفلسفية الموجودة في المؤسسات الأكاديمية...

(س) لكن في ذلك الوقت، ألم يكن يسيطر على الفلسفة سوسيولوچى؟ (٥)

(ج) لا - كان ذلك مجرد تأثير السلطة المؤسسية. وكان احتقارنا للسوسيولوچيا يزدادُ شدةً نتيجة حقيقة أنَّ سوسيولوچياً يمكن أن يكون رئيس هيئة الممتحنين لإمتحان «الإجازة» agrégation التنافسى في الفلسفة ويجبرنا على حضور محاضراته - التى كنا نعتبرها حقيرةً - عن أفلاطون أو روسو Rousseau . وقد دام هذا الإحتقار للعلوم الإجتماعية بين طلبة الفلسفة في المدرسة العليا - الذين كانوا يمثلون «النخبة»، ومن ثم النموذج السائد - حتى الستينات على الأقل. في ذلك الوقت، كانت السوسيولوچيا الوحيدة متواضعةً وإمبريقيةً، دون أن يكون وراءها أىُّ إلهامٍ نظرى أو إمبيريقى حقاً. ودعمت هذا الإعتقاد لدى فلاسفة المدرسة العليا حقيقة أن سوسيولوچيِّى العشرينات والثلاثينات، چان ستوتسيل Jean

Stoetzel أو حتى چورچ فريدمان Geroges Friedmann ، الذى كتب كتاباً بائساً عن ليبنيتز وسبينوزا Spinoza ، قد صدموهم بكونهم نتاجات لمهمَّة سلبية. وكان هذا أشد وضوحاً بالنسبة للسوسيولوچيين الأوائل لسنوات ما بعد الحرب الذين، باستثناءات قليلة، لم يتّبعوا الطريق الملكى - المدرسة العليا والإجازة - والذين كان عليهم، في رأى البعض، أن يلجأوا إلى السوسيولوچيا بسبب إخفاقهم في الفلسفة.

(س) لكن كيف جرى التحول الذى حدث في الستينات؟

(ج) كانت البنيوية بالغة الأهمية. فللمرة الأولى، فرضَ علمٌ اجتماعىٌ نفسه كمذهبٍ محترم، وسائدٍ حقاً. وليڤى - ستراوس Lévi - Strauss، الذى عمَّد علمه بإسم الأنثروبولوچيا ، بدلاً من الإثنولوچيا ، وبذلك جمع بين المعنى الأنجلو - سكسونى والمعنى الفلسفى الألمانى القديم - تقريباً في نفس الوقت الذى كان فيه فوكوه يترجم **أنثروبولوچيا** كانط(٦) - أضفى النبالة على العلم الإنسانى الذى تأسس على هذا النحو، بالسير على نهج سوسير Saussure وعلم اللغويات، وحوّله إلى علم مَلكى، كان حتى على الفلاسفة أن يولوه إهتمامهم. كان ذلك حين كان محسوساً كاملُ عنفوان ما أسميه «تأثير الأولوچيا» « ology effect » - إشارةً إلى كل تلك الأسماءً التى تستخدم هذه اللاحقة، الأركيولوچيا ، والجراماتولوچيا ، والسيميولوچيا ، إلى آخره؛ كان تعبيراً واضحاً عن الجهد الذى كان يبذله الفلاسفة لتحطيم الحدود بين العلم والفلسفة. ولم تَرُقْنى أبداً هذه التغييرات الفاترة لبطاقة التصنيف والتى تمكن المرء من الإعتماد على مكاسب العلموية والمكاسب المرتبطة بمكانة الفيلسوف. وأعتقد أن ما كان ضرورياً في ذلك الوقت كان التساؤل حول مكانة الفيلسوف وكل منزلته من أجل

القيام بتحول حقيقى إلى العلم. وإذا تحدثت عن نفسى، فرغم أننى حاولت في عملى إعمال طريقة التفكير البنيوية أو العلائقية في السوسيولوچيا، فقد قاومت بكل قوّتى الأشكال التى لا تعدو كونها أشكالاً رائجة من البنيوية. كذلك كنت أقل ميلاً إلى إظهار أى تساهل إزاء النقل الميكانيكى لسوسير أوياكوبسون Jakobson إلى الأنثروپولوچيا أو السيميولوچيا والذى كان ممارسةً شائعة في الستينات، حيث أن عملى الفلسفى قد جعلنى أقرأ سوسير قراءة فاحصة في وقت مبكر جداً: ففى عام ١٩٥٨ - ١٩٥٩ حاضرت عن دوركهايم وسوسير، محاولاً تحديد حدود محاولات إنتاج «نظريات خالصة».

(س) لكنك قد أصبحت إثنولوچياً بادئ ذى بدء؟

(ج) لقد شرعت في البحث في «فنومنولوچيا الحياة العاطفية»، أو بالأدق في البنيات الزمنية للخبرة العاطفية. ولكى أوفق بين حاجتى إلى الصرامة وبين البحث الفلسفى، أردت أن أدرس البيولوچيا وما إلى ذلك. كنت أفكر في نفسى كفيلسوف واستغرق منى زمناً طويلاً جداً أن أعترف لنفسى بأننى قد صرت إثنولوچياً. وربما أعاننى على ذلك بدرجة كبيرة المنزلة التى منحها ليڤى - شتراوس لذلك العلم ... توليت كلاً من البحث الذى يمكن تسميته إثنولوچياً - القرابة، والطقس، والإقتصاد ما قبل - الرأسمالى - والبحث الذى يمكن وصفه بأنه سوسيولوجى، خصوصاً عمليات المسح الإحصائى التى قمت بها مع أصدقائى في(٧) INSEE، داربل Darbel، وريڤيت Rivet وسيبل Seibel، الذين تعلمت منهم الكثير. فمثلاً، أردت أن أحدِّد المبدأ (الذى لم يتم تحديده أبداً بوضوح في التقاليد النظرية) الكامن وراء الإختلاف بين البروليتاريا وشبه -

البروليتاريا؛ وعن طريق تحليل الشروط الإقتصادية والإجتماعية لظهور الحسابات الإقتصادية، في مجال الإقتصاد لكن كذلك في مجال الخصوبة وما إليها، حاولت أن أبين أن المبدأ الكامن وراء هذا الإختلاف يمكن تتبُّعه إلى ميدان الشروط الإقتصادية التى تتيح ظهور أنماطٍ من **التنبؤ** العقلى، الذى تمثل الطموحات الثورية بعداً واحداً منه.

(س) لكن هذا المشروع النظرى كان لا ينفصم عن المنهجية...

(ج) نعم. أعدتُ، بالطبع، قراءة كل أعمال ماركس - وآخرين عديدين - حول الموضوع (وربما كانت تلك هى الفترة التى قرأت فيها ماركس أكثر من غيره، وحتى مسح لينين لروسيا). كذلك كنتُ أعملُ على المقولة الماركسية للإستقلال الذاتى النسبى في علاقتها بالبحث الذى كنت أبدأ في القيام به في الفن (وثمة كتاب صغير بعنوان، **برودون، ماركس، بيكاسو**(٨)، كتبه بالفرنسية بين الحربين مهاجر ألمانى يُدعى ماكس رافاييل، كان عظيم الفائدة بالنسبة لى). كل هذا كان قبل العودة المظفرة للماركسية البنيوية.لكننى في المقام الأول أردت الإفلات من التأمل - وفي ذلك الوقت، كانت أعمال فرانز فانون Frantz Fanon ، خصوصاً **معذّبو الأرض**(٩)، هى آخر موضة، وقد صدمتنى لكونها زائفة وخطرة.

(س) في ذلك الوقت كنت منخرطاً في البحث الأنثروپولوچى.

(ج) نعم. وكان الإثنان مرتبطين إرتباطاً وثيقاً. ذلك أننى أردت أن أفهم أيضاً، من خلال تحليلاتى للوعى الزمنى، شروط إكتساب الهابيتوس hab-itus الإقتصادى «الرأسمالى» بين الناس الذين تربّوا في عالم قبل رأسمالى. وهنا أيضاً، أردت أن أفعل ذلك عن طريق الملاحظة والقياس، وليس عن طريق تفكير من الدرجة الثانية قائم على أساس مواد من الدرجة

الثانية. كذلك أردت حلّ مشكلاتٍ أنثروپولوچية خالصة، خصوصاً تلك التى أثارتها المقاربة البنيوية أمام عملى. وقد قصصت، في مقدمتى لكتابى **منطق الممارسة**(١٠)، كيف أذهلنى أن أكتشف، باستخدام الإحصاءات - وهو شئ نادراً ما كان يتم في الإثنولوچيا - أن نمط الزواج الذى يعد نمطياً في المجتمعات العربية - البربرية، أعنى الزواج من إبنة العم أو الخال المناظرة للمرء، لم يكن يتعدى من ٣ إلى ٤ بالمائة من الحالات، ومن ٥ إلى ٦ بالمائة في عائلات المرابطين، الأكثر صرامة وأرثوذكسية. وأجبرنى هذا على التفكير في مقولة القرابة، والقاعدة، وقواعد القرابة، مما أوصلنى إلى نقائض التقاليد البنيوية. وحدث معى نفس الشئ بالنسبة للطقس: فرغم كون نسق التعارضات المؤسّسة للمنطق الطقسى متماسكاً، ومنطقياً حتى نقطة معينة، فقد أتضح أنه غير قادر على إستيعاب كل البيانات التى يتم جمعها. لكن وقتاً طويلاً جداً إنقضى قبل أن أبتعد حقاً عن بعض الإفتراضات المسبقة الأساسية للبنيوية (التى استخدمتها في نفس الوقت في السوسيولوچيا حين تصورت العالم الإجتماعى على أنه فضاء من العلاقات الموضوعية التى تتسامى فوق الفاعلين ولا تقبل الإختزال إلى التعاملات بين الأفراد). كان علىّ أولاً أن أكتشف، بالعودة إلى ملاحظة ميدانٍ أكثر ألفة هو مجتمع بيارن Béarn ، الذى إنحدرت منه، من جهة، ومن جهة ثانية العالم الأكاديمى، والإفتراضات المسبقة الموضوعية الطابع - من قبيل الإمتياز الذى يتمتع به المراقب بالنسبة للشخص المحلىّ، المحكوم عليه بأن يظل جاهلاً بوضعه - التى هى جزء لا يتجزأ من المقاربة البنيوية. ثم كان من الضرورى بالنسبة لى، فيما أعتقد، أن أترك الإثنولوچيا باعتبارها عالماً إجتماعياً، بأن أصبح سوسيولوچياً، بحيث يصبح ممكناً طرحُ

أسئلة معينة لم يكن يمكن التفكير فيها. ولست أروى قصة حياتى هنا: فإنا أحاول الإسهام في سوسيولوچيا العلم. إن الإنتماء إلى مجموعة مهنية يطلق عُقَالَ تأثير الرقابة الذى يتجاوز بكثير القيود المؤسسية أو الشخصية: فثمة أسئلة لا تسألها، ولا يمكنك أن تسألها، لأنها تتعلق بالمعتقدات الأساسية الكامنة في جذر العلم، وفي جذر الطريقة التى تعمل بها الأشياء في الميدان العلمى. وهذا ما يقوله ڤتجنشتين Wittgenstein حين يشير إلى أن الشك الجذرى يتماهى بعمق مع الموقف الفلسفى بحيث أن فيلسوفاً جيد التدريب لا يمكنه حتى أن يحلم بإلقاء ظلال الشك على شكّه.

(س) كثيراً ما تستشهد بڤتجنشتين - لماذا؟

(ج) ربما كان ڤتجنشتين هو الفيلسوف الذى أعاننى أقصى عون في اللحظات الصعبة. إنه نوع من المخلِّص في أوقات الكرب الذهنى الشديد - مثلما حين يكون عليك أن تطرح للتساؤل أشياء بديهية مثل «إتباع قاعدة». أو حين يكون عليك أن تصف أشياء بسيطة (ولنفس السبب، لا يمكن النطق بها عملياً) مثل وضع الممارسة في ممارسة.

(س) ماذا كان المبدأ الكامن وراء شكّك في البنيوية؟

(ج) أردت، إذا شئت، أن أعيد إدخال فاعلين agents كان ليفى - شتراوس والبنيويون، ومن بينهم ألتوسير Althusser، يميلون إلى ألغائهم، جاعلين منهم مجرد ظواهر مصاحبة epiphenomena للبنية. وأنا أعنى فاعلين وليس ذواتٍ. فالفعل ليس مجرد تنفيذ قاعدةٍ، إو إطاعة قاعدةٍ. فالفاعلون الإجتماعيون، في المجتمعات العتيقة مثلما في مجتمعنا، ليسوا آلاتٍ ذاتيةِ الحركة مُعايرةً مثل الساعات، طبقاً لقوانين لا تفهمها. فهم في أشد الألعابِ تعقيداً، التبادل الزواجى مثلاً، أو الممارسات

الطقسية، يُعْملُون المبادئ التى جرى تمثُّلها داخلياً لهابيتوسٍ توليدي: وهذا النسق من الإستعدادات dispositions يمكن تخيُّله بالتناظر مع النحو التوليدى لدى تشومسكى Chomsky ـ مع الإختلاف التالى: أننى أتحدث عن إستعدادات تُكتَسَبُ خلال الخبرة، ومن ثم فهى مُتغيرة من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان. هذا «الحسُّ باللعبة»، كما نُسميه، هو ما يتيح القيام بعددٍ لا محدودٍ من «النقلات» moves ، المُكيفة لتُناسبَ العدد اللامحدود من المواقف المحتملة التى لا يمكن أن تتنبأ بها أىُ قاعدةٍ، مهما بلغ تعقيدها. وهكذا إستبدلتُ قواعد القرابة باستراتيجيات الزواج وحيث إعتاد الجميع الحديث عن «القواعد»، عن «النموذج» أو «البنية»، دون تمييز تقريباً، وأن يضعوا أنفسهم في الموضع الموضوعى النزعة، موضع الإله الأب الذى يراقب المؤدين الإجتماعيين كالدُّمى التى تتحكم فيها خيوط البنية، يتحدث الجميع الآن عن استراتيجيات الزواج (مما يعنى أنهم يضعون أنفسهم في مكان الفاعلين agents ، دون حتى أن يُحوّلوهم إلى حاسبين عقلانيين). ومن الواضح أن هذه الكلمة، كلمة الاستراتيجيات، يجب تجريدها من تداعياتها الغائية الساذجة: فأنماط السلوك يمكن توجيهها صوب غاياتٍ معينة دون أن تكون موجهةً عن وعى إلى هذه الغايات، أو مشروطةً بها. وقد تم، إذا جاز لى القول، إختزاع مقولة الهابيتوس habit-us لكى تُعلل هذا التناقض. وبالمثل، فحقيقة أن الممارسات الطقسية هى نتاج «حسٍّ عملى»، وليست نوعاً من الحساب اللاواعى أو إطاعة قاعدة، تفسرُ كون الطقوس متماسكةً، لكن تماسكها هو التماسك الجزئى الذى لا يكون تماسكاً كلياً أبداً والذى نربط بينه وبين القوالب العقلية construc-tions العملية.

(س) ألم يهدد هذا الإنفصال عن النموذج البنيوى بإعادتك من جديد إلى النموذج «الفردى النزعة» للحساب العقلانى؟

(ج) بالنظر إلى الوراء - ورغم أن الأشياء في الحقيقة لا تحدث أبداً على هذا النحو في سياق البحث الفعلى - فإن استخدام مقولة **الهابيتوس** habitus، التى هى مفهوم أرسطى وتوماوى* قديم أعدُت أنا التفكير فيه بشكل شامل، يمكن فهمه على أنه طريقة للهروب من الإختيار بين بنيوية دون ذاتٍ وبين فلسفة الذات. وهنا أيضا، نجد أن ظاهراتيين معينين، بينهم هوسرل نفسه الذى يُولى مقولة الهابيتوس دوراً في تحليل الخبرة قبل - الإسنادية antepredicative، أو ميرلو - بونتى، وكذلك هايدجر، قد فتحوا الطريق لتحليلٍ لا - ذهنى ولا - ميكانيكى للعلاقات بين الفاعل agent وبين العالم. ولسوء الحظ، فإن الناس يطبّقون علي تحليلاتى - وهذا هو المصدر الأساسى لسوء الفهم - نفس الخيارات التى تستهدف مقولة الهابيتوس إستبعادها، خيارات الوعى واللاوعى، التفسير بالعلل المحدِّدة أو العلل النهائية. وهكذا يرى ليفى ـ شتراوس في نظرية استراتيجيات الزواج شكلاً من النزعة التلقائية وعودةً إلى فلسفة الذات. وعلى النقيض، سيرى آخرون فيها الشكل الحدِّى لما يرفضونه في طريقة التفكير السوسيولوچية: أى الحتمية وإلغاء الذات. لكن ربما كان چون إلستر Jon Elster هو من يطالعنا بأشد أمثلة عدم الفهم غرابةً. فبدلاً من أن يزعُمَ، كما يفعلُ الجميع، أننى أدافع عن أحد قطبى الإختيار حتى يمكنه التأكيد على أهمية القطب الآخر، فإنه يتهمنى بنوع من المراوحة بين هذا وذاك وبذلك يستطيع إتهامى بالتناقض، أو بطريقة أكثر تعقيداً، بمراكمة تفسيراتٍ يستبعد بعضُها بعضاً. وما يزيد موقفهُ غرابةً أنه، ربما نتيجةً للوضع الجدالى، إضطر إلى أن يضع

في إعتباره ما يكمن في أساس تمثيلي للفعل، أي الطريقة التي يتم بها تكييف الإستعدادات وفقا لوضع المرء، وتكييف التوقعات طبقاً للفُرص: أي معامل **العنَب الحُصْرُم***. ولما كان الهابيتوسُ، الضرورةُ وقد تحوَّلت إلى فضيلة، هو نتاجُ التمثل الداخلي للضرورة الموضوعية، فإنه ينتج إستراتيجيات، حتى إذا لم تنتُج عن الإستهداف الواعي لغايات مُصاغة على نحوٍ صريح على أساس معرفةٍ كافية بالشروط الموضوعية، ولا عن التحديد الميكانيكي الذي تمارسُهُ العللُ، يتضحُ أنها متلائمةٌ موضوعياً مع الموقف. فالفعلُ الذي يسترشدُ «بحسِّ اللّعبة» له كل مظاهر الفعل العقلاني الذي يمكن أن يستنبطه مراقبٌ نزيه، مُزوَّد بكل المعلومات الضرورية وقادر على إمتلاكها عقلياً. لكنه ليس قائماً على أساس العقل. ويكفي أن تفكر في القرار الغريزي الذي يتخذه لاعب التنس حين يجري نحو الشبكة، لكي تدرك أنه لا يشترك في شئ مع البناء العقلي المتفقِّه الذي يستخلصُه المدرِّب، بعد التحليل، لكي يُفسِّره ويستنبط منه دروساً قابلة للتوصيل. فشروط الحساب العقلاني لا تكون متاحة أبداً عملياً في الممارسة: فالوقت محدود، والمعلومات قاصرة، إلى آخره. ورغم ذلك فإن الفاعلين agents يقومون **فعلاً** «بالشئ الوحيد الممكن»، أكثر بكثير مما لو كانوا يتصرفون إعتباطياً. ويرجع هذا إلى أنهم، بإطاعتهم لحدس «منطق الممارسة» الذي هو نتاجُ التعرُّض الدائم لشروطٍ مماثلةٍ لتلك التي يجدون أنفسهم فيها، يستَبِقون الضرورة الملازمة لأشياء العالم. وسوف يتوجب على المرء أن يفحص من جديد من منظور هذا المنطق تحليل التميُّز، وهو أحد أنماط السلوك المتناقضة التي تبهر إلستر Elster لأنها تمثّل تحدياً للتمييز بين الوعي واللا-وعي. ولأكتفي الآن بالقول - رغم أن الأمر أشد تعقيداً بكثير

- بأن الفاعلين agents المسيطرين يبدون متميّزين فقط لأنهم بمولدهم إذا جاز القول في منزلةٍ متميزةٍ إيجابياً، يكون الهابيتوس الخاصُ بهم، أى طبيعتهم المتشكلة اجتماعياً، متكيفاً على نحوٍ مباشر مع المتطلبات المحايثة للّعب، ومن ثم يمكنهم إبراز إختلافهم دون حاجةٍ إلى أن يقصدوا ذلك، أى، باللاوعى - الذاتى الذى هو سمة ما يُطلق عليه نعت التميز «الطبيعى»: فليس عليهم سوى أن يكونوا هم أنفسهم لكى يكونوا ما يجب أن يكونوه،أى متميِّزين طبيعياً عن أولئك الذين يُضطرون إلى الكفاح من أجل التميُّز. وبعيداً عن التماهى مع سلوكٍ متميز، كما يعتقد ڤيبلين Veblen (والستر يساوى خطأً بينى وبينه)، فإن الكفاحَ من أجلِ التميُّز هو نقيض التميُّز: أولاً لأنه يتضمن الإعتراف بالنقص ومجاهرةً بطموح تحققٍ - ذاتى، وثانياً، لأن الوعىَ والإنعكاسية، كما يمكن أن نرى بوضوح في حالة **البورچوازى الصغير**، هما علّة وعَرَض الإخفاق في التكيُّف المباشر مع الموقف، الذى يُعرِّفُ الضليع virtuoso . يُبدى الهابيتوس مع العالم الإجتماعى الذى أنتجه تواطؤاً أنطولوچياً حقيقياً، إنه يمثل مصدرَ الإدراك دون وعى، قصديةً دون قصد، وتملكاً عملياً لإنتظامات العالم التى تتيح للمرء توقع المستقبل دون حاجةٍ حتى إلى طرحه بما هو كذلك. هنا نجد أسس الإختلاف الذى أقامه هوسرل في **أفكار I** Ideen I، بين النزوع pro-tension بوصفه التصويب العملى إلى مستقبلٍ منقوش في الحاضر، ومن ثم مدركٍ على أنه قائمٌ فعلاً ومُتمتعٌ بالصيغة اليقينية doxic modality للحاضر، وبين المشروع project بوصفه طرح مستقبليةٍ قائمة من حيث هى كذلك، أى قابلة للحدوث أو عدم الحدوث؛ ولأن سارتر Sartre لم يفهم هذا الإختلاف، وخصوصاً نظرية الفاعل agent(في مقابل «الذات») التى

تؤسِّسه، في نظريته عن الفعل، وقبل كل شئ في نظريته عن المشاعر، فقد اصطدم بصعوبات مطابقة تماماً لتلك التى حاول إلستر، الذى تعد الأنثروپولوچيا لديه شديدة الشبه بها لدى سارتر، حاول حلها عن طريق نوع من الضميرية casuistry الفلسفية الجديدة: كيف يمكننى أن أحرِّرَ نفسى بحريةٍ من الحرية، أن أمنحَ العالمَ بحريةٍ سلطة أن يُحدِّدنى، مثلما في حالة الخوف، وما إلى ذلك؟ لكننى قد بحثت هذا كله بإسهاب بالغ في كتاب **منطق الممارسة**.

(س) لماذا إخترت مقولة الهابيتوس هذه؟

(ج) لقد إستُخدمتْ مقولةُ الهابيتوس عدداً لا يُحصى من المرات في الماضى، من قِبل مؤلفين مختلفين إختلاف هيجل، وهوسرل، وڤيبر، ودروكهايم، وموس Mauss ، الذين إستخدموها جميعاً بطريقةٍ منهجية بدرجةٍ أو بأخرى. لكن بدا لى أن من استخدموا المقولة، في كل تلك الحالات، قد فعلوا ذلك وفي ذهنهم نفس القصد النظرى، أو على الأقل كانوا يشيرون إلى نفس الخط من البحث - سواءٌ، مثلما عند هيجل (الذى يستخدم أيضاً، بنفس الوظيفة، مقولات من قبيل **التعوُّد** hexis ، **والروح العام** ethos، وما إلى ذلك)، كانت هناك محاولة للقطيعة مع الثنائية الكانطية وإعادة تقديم الاستعدادات الدائمة المؤسِّسة للأخلاق المتحققة (Sittlichkeit)، في مقابل أخلاق الواجب؛ أو كانت مقولة الهابيتوس، مثلما عند هوسرل، هى ومختلف المفاهيم المرتبطة بها، مثل Habitual-ität، تُظهر محاولةً للإفلات من فلسفة الوعى، أو كانت هناك، مثلما عند موس، محاولةٌ لتعليل الأداء النسقى للجسم الإجتماعى. وعن طريق تطوير مقولة الهابيتوس، بالإحالة إلى پانوڤسكى Panofsky، الذى طوّر هو

نفسه، في **العمارة القوطية والنزعة المدرسية**(١١)، مفهوماً موجوداً من قبل لتفسير تأثير الفكر المدرسى النزعة، أردتُ إستنقاذ پانوڤسكى من التقليد الكانطى - الجديد الذى كان مازال سجيناً فيه (وهذا أوضح في كتابه **المعنى في الفنون البصرية**(١٢))، لكى أستغل إستغلالاً طيباً الاستخدام العَرَضى تماماً، والفريد على أية حال، الذى استخدم به هذه المقولة (وقد رأى لوسيان جولدمان Lucien Goldmann ذلك بوضوح: فقد إنتقدنى بحدَّة لأننى أستردّ للمادية مفكراً رفض دوماً، في رأية، أن يمضى في هذا الإتجاه لأسباب تتعلق «بالحيطة السياسية» - هكذا نظر إلى الأمر ...). وقبل كل شئ، أردت القيام برد فعل ضد الميول الميكانيكية لسوسير (الذى، كما أوضحت في **منطق الممارسة**، يدرك الممارسة على أنها مجرد **تنفيذ**) والبنيوية. وفي هذا الصدد، كنتُ شديدَ القربِ من تشومسكى Chom-sky، الذى وجدتُ لديه نفسَ الإهتمام بمنح الممارسة قصداً فعالاً، ابتكارياً (وقد بدا لمدافعين معينين عن نزعة تكامل الشخصية personalism على أنه متراسٌ للحرية ضد الحتمية البنيوية): أردتُ الإصرارَ على **الطاقات التوليدية** للإستعدادات، ومفهوم أن هذه الاستعدادات مكتسبة، متشكلة إجتماعياً. ومن السهل أن نرى مبلغ عبثية التصنيف الذى يؤدى بالناس إلى أن يدرجوا تحت البنيوية، التى تدمّرُ الذات، مجموعاً من الأعمال التى ظلت تسترشدُ بالرغبة في إعادة إدخال ممارسة الفاعل agent، إعادة إدخال قدرته على الإبتكار والارتجال.

لكننى أردت التأكيد على أن هذه القدرة «الخلاّقة»، الفعالة، الإبتكارية ليست قدرةَ ذاتٍ متعالية تندرجُ في التقاليد المثالية، لكنها قدرة فاعلٍ agent نشطٍ. ومخاطراً بأن أجدَ نفسى في جانبٍ واحد مع أشد أشكال

الفكر إبتذالاً، أردتُ الإصرارَ على «أولوية العقل العملى» التى تحدث عنها فيشته Fichte ، وتوضيح المقولات النوعية لهذا العقل (وقد حاولت القيام بهذه المهمة في **منطق الممارسة**). وقد إستخدمت كثيراً، ليس من أجل التفكير بل كوسيلةٍ لمنحى الشجاعة للتعبير عن أفكارى، «أطروحات فوير باخ» Feuerbach الشهيرة: «العيب الرئيسى لكل المادية التى وُجدت حتى الآن (بما في ذلك مادية فويرباخ) هو أن الشئ لا يُدرك إلاّ في شكل موضوع للتأمل، وليست كنشاط إنسانى، كممارسة». كان من الضرورى أن نستردّ من المثالية «الجانب النشط» للمعرفة العملية الذى تخلّت عنه التقاليد المادية، خصوصاً مع نظرية «الإنعكاس». كان بناءُ مقولة الهابيتوس كنسقٍ من الإستعدادات المكتسبة تعمل على المستوى العملى كمقولات للإدراك والتقييم أو كمبادئ تصنيفية فضلاً عن كونها المبادئ المنظّمة للفعل، كان يعنى تأسيس الفاعل agent الإجتماعى في دوره الحقيقى بوصفه المُنفِّذَ العملى لبناء الموضوعات.

(س) كل عملك، وخصوصاً الانتقادات التى توجهها إلى إيديولوجيا الموهبة، أو، في المجال الثقافى، إلى الميل ضد - التوليدى العميق للبنيوية، تستمّد وحيها من الانشغال بإعادة تقديم تولّد الاستعدادات، تاريخ الفرد.

(ج) بهذا المعنى، فإننى لو أحببت ألعاب التصنيفات التى استمتع الناس بلعبها في المجال الثقافى منذ أن أدخلِ إليه فلاسفةٌ معنيون صيغَ ونماذجَ المجال الفنى، لقلتُ أننى أحاول تطوير **بنيوية توليدية**: إذ أن تحليل البنيات الموضوعية - بنيات مختلف **المجالات** - لا ينفصم عن تولد بنيات عقلية، داخل الأفراد البيولوجيين، تكونُ إلى حدٍ معين نتاجاً للتمثل الداخلى للبنيات الاجتماعية؛ ولا ينفصم، أيضاً، عن تحليل تولّد هذه البنيات

الاجتماعية ذاتها: فالفضاء الاجتماعى، والجماعات التى تحتلّه، هما نتاج صراعات تاريخية (يشارك فيها الفاعلون طبقاً لوضعهم في الفضاء الإجتماعى وللبنيات العقلية التى يدركون من خلالها هذا الفضاء).

(س) كل هذا يبدو شديد البعد عن الحتمية الجامدة والنزعة السوسيولوچية الدوجمائية التى تُنسب إليك أحياناً.

(ج) لا يمكننى التعرُّف على نفسى في تلك الصورة ولا يسعنى أن أجد تفسيراً لها إلاّ في مقاومةٍ معينة للتحليل. وعلى أية حال، فإننى أعتقد أن مما يبعث على السخرية تماماً أن السوسيولوچيين أو المؤرخين، الذين ليسوا دائماً أفضل المؤهَّلين للدخول في هذه المناقشات الفلسفية، يقومون الآن بإحياء ذلك السجال الذى إنخرط فيه دارسون عجائز من الحقبة الجميلة Belle Epoque أرادوا إنقاذَ القيم الروحية من تهديد العلم. وحقيقة أنهم لا يستطيعون أن يجدوا شيئاً يثيرونه ضد بناءٍ علمى سوى أطروحةٍ ميتافيزيقية، هذه الحقيقة تصدمنى لأنها علامة واضحة على الضعف. لابد من وضع المناقشة على أرض العلم، إذا أردنا تجنّبَ الوقوع في مناظراتٍ تصلح لصبية المدارس وللمجلات الثقافية الأسبوعية، تكون في ليلها كلُّ القطط الفلسفية سوداءً. يتمثلُ سوء حظ السوسيولوچيا في أنها تكتشف ما هو تعسّفى وعارض، حيث نودّ أن نرى الضرورة، أو الطبيعة (الموهبة، مثلاً، التى كما هو معروف منذ أسطورة Er لأفلاطون، ليس من السهل التوفيق بينها وبين نظرية في الحرية)؛ وفي أنها تكتشف الضرورة، القيود الإجتماعية، حيث نودّ أن نرى الإختيار والإرادة الحرة. إن الهابيتوس هو ذلك المبدأ غير المُختار لإختيارات عديدة الذى يقود ذوى النزعة الإنسانية لدينا إلى اليأس. وسوف يكونُ من السهل أن نثبتَ - رغم أننى أبالغ في

تقدير التحدى بلاشك - أن اختيار فلسفة الإختيار الحر هذه ليست موزعاً توزيعاً عشوائياً ... والشئُ الجوهرى بالنسبة للحقائق التاريخية هو أن باستطاعة المرء دائماً أن يُثبت أن الأشياء كان يمكن أن تكون على نحو آخر، **وهى**، في الحقيقة، على نحوٍ آخر في أماكن أخرى وظروف أخرى. وهذا يعنى أن السوسيولوچيا، بإقرارها للطابع التاريخى، تنزع عن نفسها الطابع الطبيعى، والقَدَرى. لكنها حينئذ تُتهم بتشجيع تحرّرٍ كلبىٍ من الوهم. هكذا فإن مسألة معرفة ما إذا كان ما يقدمه السوسيولوچى على أنه تقرير موضوعى وليس فرضيةً - على سبيل المثال، حقيقة أن إستهلاك الطعام أو استعمالات الجسد يتغيران اعتماداً على الموقع الذى يحتله المرء في الفضاء الإجتماعى - ما إذا كان حقيقياً أو زائفاً، وتوضيح كيف يمكن للمرء تفسير هذه التغيرات، هى مسألة يتم تجنّبها، في ميدانٍ يكون أمامها فيه فرصةٌ ما للحلّ. لكن من نواحٍ أخرى، فإن السوسيولوچى، دافعاً إلي اليأس من يجب أن ننعتهم باسم ذوى النزعة المطلقة، سواء كانوا مستنيرين أم لا، الذين ينتقدون هذه النزعة النسبية النازعة للوهم، يكتشفُ الضرورة، يكتشف قيود الشروط والاشتراطات الإجتماعية، في قلب «الذات» نفسه، على هيئة ما سميته الهابيتوس. إنه بإختصار، يدفعُ صاحبَ النزعة الإنسانية المطلقة إلى أعماق اليأس بأن يُريه الضرورة في قلب الإمكان، عن طريق كشف نسقِ الشروط الإجتماعية التى أتاحت إمكان طريقةٍ معينة للوجود أو الفعل، طريقةٍ تكون بذلك واجبةً دون أن تكون، رغم كلٍّ هذا، ضرورية، يُريه بؤس الإنسان دون إلهٍ ودون أى أمل في الرحمة - وهو بؤس لا يفعلُ السوسيولوچيُ سوى أن يكشفهُ ويضعهُ تحت الضوء، ويُعتبر مسئولاً عنه، مثل كل رُسُل الأنباء المشئومة. لكنك تستطيع قتل الرسول: فما يقوله يظل

صادقاً، وقد أبلغه.

ولما كانت هذه هى الحال، فكيف يغيب عن ملاحظتنا أن السوسيولوچى، بتعبيره عن المحدِّدات الإجتماعية لمختلف أشكال الممارسة، خصوصاً الممارسة الثقافية، يتيح لنا فرصة إكتساب حريةٍ معينة من هذه المحدِّدات؟ إذ أنه من خلال وهم الحرية من المحدِّدات الإجتماعية (وهو وهمٌ كما قلت مائة مرة يُعد بمثابة التحديد النوعى للمثقفين) تكتسبُ التحديداتُ الاجتماعية حرية إعمال كاملِ سُلطتها. ومن الأفضل لمن يدخلون النقاش بعيون مغلقة وبقليل من المتاع الفلسفى من القرن التاسع عشر أن يفكروا في ذلك إذا أرادوا ألا يُعرضوا أنفسهم لأسهل أشكالِ التشيئ في المستقبل.هكذا، وعلى نحوٍ متناقض، تحرِّرُنا السوسيولوچيا بتحريرنا من وهم الحرية، أو، بشكل أدق، من إيمانٍ في غير موضعه بالحريات الوهمية. فالحرية ليست شيئاً مُعطى: إنها شئ ننتزعُهُ - جماعياً، وأنى لأتأسف على أن الناس، بإسم ليبيدو نرجسيٍ تافه، يشجعهُ إنكار غير ناضجٍ للحقائق، يمكن أن يحرموا أنفسهم من أداةٍ تتيحُ للمرء حقاً أن يؤسِّس ذاته - بدرجة أكبر قليلاً من ذى قبل، على أية حال - كذاتٍ حرة، عن طريق القيام بجهدٍ لإعادة إمتلاكها reappropriation، ولنأخذ مثالاً بالغ البساطة: من خلال أحد أصدقائى، حصلت على الملفّات التى جمّعها مُعلم فلسفةٍ للفصول الإعدادية عن تلاميذه، وكانت تضم صورة فوتوغرافية، ومهنة الأبوين، وتقييمات للواجبات المكتوبة. وهاكم وثيقة بسيطة: كتب معلم (للحرية) عن إحدى تلميذاته أن علاقتها بالفلسفة علاقة خنوع؛ وتصادفَ أن تكون تلك التلميذة إبنة لربة بيت (وكانت الوحيدة من نوعها في هذه العينة). المثال - وهو حقيقى - مثال واضح السهولة، لكن الفعل الأولى المتمثل في

كتابة كلمات «غبى»، و«خانع» ، و«ممتاز» و«ذكى»، وما إليها على ورقة الواجب المدرسي، هو تطبيق لمقولات تصنيفية مؤسسة إجتماعياً تُعدُّ بوجهٍ عام تمثلاً داخلياً لتعارضاتٍ موجودة في الجامعة على شكل تقسيمات إلى مناهج وأقسام دراسية، وكذلك في المجال الإجتماعى ككل. إن تحليل البنيات العقلية هو أداة للتحرر: إذ بفضل أدوات السوسيولوچيا، يمكننا إدراك أحد الطموحات الأبدية للفلسفة - إكتشافُ بنيات الإدراك (في هذه الحالة المحددة، مقولاتِ فهم المعلّم) وفي نفس الوقت كشف بعض أفضل حدود الفكر خفاءً. وبإمكاني إيرادُ مئاتِ الأمثلة على الانقسامات الثنائية الإجتماعية التى ينقلها النظامِ التعليمى والتى، بتحولها إلى مقولاتٍ للإدراك، تعوقُ أو تسجنُ الفكر، إن سوسيولوچيا المعرفة، في حالة محترفي المعرفة، هى أداة المعرفة **بإمتياز** par excellence ، هى أداةُ معرفة أدوات المعرفة، ولا يمكننى أن أرى كيف يمكننا الاستغناء عنها، ولا يتظاهرنَ أحد بأننى أعتقد أنها الأداة **الوحيدة**. إنها أداة واحدة بين أدوات أخرى، أظن أننى جعلتها أقوى مما كانت من قبل، ويمكن جعلها أقوى مما هى عليه. وفي كل مرة يُكتبُ فيها التاريخ الإجتماعىُ للفلسفة، التاريخُ الإجتماعى للأدب، التاريخُ الإجتماعى لفن التصوير، وما إلى ذلك، سوف تتطورُ هذه الأداةُ إلى مدىً أبعد: ولا يمكننى أن أرى ما هى الاعتراضات التى يمكن أن يثيرها ضد ذلك أى شخص ، اللهم إلاّ أن يكون ظلامياً. أعتقد أن التنوير في جانب من يصوّبون كشافاتهم إلى غماماتنا... وبشكل متناقض، فإن هذا الإستعداد النقدى والإنعكاسى ليس بديهياً بذاته على الإطلاق، خصوصاً بالنسبة للفلاسفة، الذين عادةً ما يؤدى بهم التعريف الإجتماعى لوظيفتهم، ومنطق المنافسة مع العلوم الإجتماعية، إلى أن يرفضوا إضفاء

الطابع التاريخى على مفاهيمهم أو على ميراثهم النظرى بإعتباره شيئاً مشيناً. وسوف أتناولُ (مادام ذلك يسمح للمرء بأن يعلل على طريقة **البرهان بالأوْلى** a fortiori) مثال الفلاسفة الماركسيين الذين يقودهم انشغالهم «بمخطط نظرى ضخم»، مثلاً، إلى تأبيد «مفاهيم قتالية» من قبيل العفوية، والمركزية، والإرادية (وبإمكان المرء التفكير في غيرها)، وإلى معاملة هذه المفاهيم على أنها مفاهيم فلسفية - وبعبارة أخرى، عبر - تاريخية. وعلى سبيل المثال، فقد نشروا لتوهم في فرنسا **قاموساً نقدياً للماركسية**(١٣) ثلاثة أرباع المواد فيه (على الأقل) من هذا النوع (والكلمات القليلة التى لا تنتمى إلى هذه الفئة وضعها ماركس نفسه). هذه المفاهيم هى في الأغلب الأعم شتائمُ، كلماتُ سبابٍ نتجت في مسار صراعاتٍ مختلفة ولإحتياجات هذه الصراعات. وكثير من الفلاسفة «الماركسيين» يؤبدونها، وينتزعونها من سياقها التاريخى ويناقشونها بشكلٍ مستقلٍ عن إستخدامها الأصلى.

لماذا يكون هذا المثال مثيراً للإهتمام؟ لأن بإمكانك أن ترى أن القيودَ، والمصالحَ أو الاستعدادات المرتبطة بالإنتماء إلى المجال الفلسفى تنوءُ بثقلها على الفلاسفة الماركسيين أكثر مما تفعلُ الفلسفةُ الماركسية. وإذا كان ثمة شئ يجب أن يجعله الفلاسفة الماركسيون ضرورياً، فهذا الشئ هو الإنتباهُ المتفحصُ لتاريخ (وتاريخية) المفاهيم التى نستخدمها للتفكير في التاريخ. لكن الإحساس بأن الفلسفة أرستقراطية على نحوٍ ما يؤدى بالمرء إلى نسيان أن يُخضع للنقد التاريخى المفاهيم التى تحمل بوضوح علامات الظروف التاريخية لإنتاجها واستخدامها (وقد تفوّق الالتوسيريون في ذلك). إن الماركسية، في واقع استخدامها الإجتماعى، ينتهى بها الأمر إلى أن تصبح

نمطاً من الفكر محصناً تماماً ضد النقد التاريخي، مما يُعدّ تناقضاً، بالنظر إلى الإمكانات، وفي الحقيقة، المطالب الكامنة في فكر ماركس. وقد وضع ماركس أسس براجماتيات سوسيو - لغوية، خصوصاً في **الإيديولوچيا الألمانية**(١٤) (وقد أشرت إليها في تحليلي السوسيولوچي لأسلوب وبلاغة ألتوسير). وقد ظلت هذه التوجيهات حروفاً ميتة، لأن التقاليد الماركسية لم يكن لديها الوقت أبداً للنقد الإنعكاسي. ودفاعاً عن الماركسيين، سأقول أنه، برغم أن المرء يمكنه أن يستخلص من عمل ماركس أسس سوسيولوچيا نقدية للسوسيولوچيا وللأدوات النظرية التي تستخدمها تلك السوسيولوچيا، خصوصاً السوسيولوچيا ذات التنويعة الماركسية، للتفكير في العالم الإجتماعي، فإن ماركس نفسه لم يستخدم كثيراً النقد التاريخي ضد الماركسية ذاتها...

(س) أذكر أننا في فرنكفورت حاولنا مناقشة جوانب معينة من التميُّز(١٥): فهل تقول أن البنيات الرمزية هي تمثيل للتمفصلات articu- lations الأساسية للواقع الإجتماعي، أم أنك تقول أن هذه البنيات مستقلة ذاتياً إلى مدى معين أو من إنتاج عقلٍ كليّ؟

(ج) لقد ظللت دائماً أشعر بعدم الإرتياح إزاء التمثيل التراتُبي لمستوياتٍ بعضها فوق بعض (البنية التحتية/البنية الفوقية) الأمر الذي لا ينفصل عن مسألة العلاقات بين البنيات الرمزية والبنيات الاقتصادية التي سادت السجالَ بين البنيويين والماركسيين في الستينات. وقد بدأت الآن في التساؤل أكثر فأكثر عما إذا لم تكن بنياتُ اليوم الإجتماعية هي بنياتُ الأمس الرمزية وعما إذا لم تكن الطبقة كما تُلاحظ مثلاً هي إلى مدىً معينٍ نتاجُ التأثير النظري لعمل ماركس. وبالطبع، لن أذهبَ إلى حدِ القول بأن

البنيات الرمزية هى التى تنتجُ البنيات الإجتماعية: فالتأثير النظرى يُمارَسُ بصورةٍ أقوى من حيث أنه يُوجدُ - مسبقاً، **بالقوة** in potentia، «في الخطوط العامة»، في الواقع، كأحد المبادئ الممكنة للتقسيم (الذى ليس بالضرورة المبدأ الأشد وضوحاً للإدراك العام)، تلك التقسيمات التى تقوم النظرية، بوصفها مبدأ صريحاً للرؤية والتقسيم، بجلبها إلى الوجود المنظور. والمؤكدُ هو أنه، ضمن حدودٍ معينة، تكونُ للبنياتِ الرمزية قوة غير عادية تماماً على **التأسيس** constitution (بالمعنى المستخدم في الفلسفة والنظرية السياسية) جرى التقليلُ من قيمتها بدرجة كبيرة. لكن هذه البنيات، حتى إذا كانت تدينُ بالكثيرِ بلاشك للقدراتِ النوعية للعقل الإنسانى، مثل نفس القدرة على الترميز، وعلى توقع المستقبل، إلى آخره، تبدو لى محدَّدة في نوعيتها بالشروط التاريخية لتولُّدها.

(س) وهكذا فإن الرغبة في الإفلاتِ من البنيوية كانت دوماً قويةً جداً لديك، وكذلك في نفس الوقت العزمَ على أن تنقلَ إلى ميدان السوسيولوچيا خبرة البنيوية - وهو عزمٍ أبديتهُ في مقالٍ لك عام ١٩٦٨، بعنوان «البنيوية ونظرية المعرفة الإجتماعية"، ظهر في مجلة **البحث الإجتماعى**.(١٦)

(ج) إن التحليلَ الإسترجاعى لتولُّد مفاهيميَ والذى تدعونى إلى القيام به هو تدريبٌ إصطناعىٌ بالضرورة، يخاطرُ بأن يجعلنى أسقطُ فيما يدعوه برجسون Bergson «المغالطة الإسترجاعية». بدايةً، لاشك أن الخيارات النظرية المختلفة كانت سلبيةً أكثر من كونها إيجابية، ومن المحتمل أنها نشأت كذلك نتيجة البحثِ عن حلولٍ لمشكلاتٍ يمكن أن يدعوها المرء شخصية، مثل الإنشغال بأن أدرك بطريقةٍ صارمة مشكلاتٍ ملتهبة سياسياً والذى لابد أنه وجّه الخيارات التى اخترتها، بدءاً من عملى حول الجزائر

وحتى **الإنسان الأكاديمى**(١٧) Homo academicus، مروراً **بالوارثين** The Inheritors ، فضلاً عن تلك الأنواع من الدوافع العميقة والواعية بشكل مؤقت فقط التى تقود المرء إلى الشعور بإرتباطٍ مع أو نفورٍ من هذه الطريقة أو تلك لعيش الحياة الثقافية، ومن ثم إلى تأييد أو محاربة هذا الموقف الفلسفى أو العلمى أو ذاك. وأعتقد، أيضاً، أن إختياراتى قد حفزتها بشكلٍ قوى مقاومةٌ لظاهرة الموضة وللاستعدادات، التى تصورتها طائشةً أو حتى غير أمينةٍ، لأولئك الذين يتواطؤون معها. وعلى سبيل المثال، فإن العديد من إستراتيجيات بحثى كانت تستلهمُ إنشغالاً برفضِ الطموح الكلِّى الطابع الذى تجرى مطابقتُهُ عادةً بالفلسفة. وبنفس الطريقة، كانت لى دوماً علاقة شديدة التناقض مع مدرسة فرنكفورت: فالتشابهات بيننا واضحة، لكننى كنت أشعرُ بنوعٍ من الإنزعاج حين أجدنى في مواجهة السلوكِ الارستقراطى لهذا النقد الكلِّى الطابع الذى يحتفظُ بكلّ سماتِ النظريةِ الكبرى، ولاشك أن سبب ذلك هو أنها لا تودّ أن توسّخ يدها في مطابخ البحث الإمبيريقى. وينطبق نفس الشئ على الألتوسيريين، وعلى تلك التدخلات، التبسيطية والباتّة، التى يقوم بها الناس بدافع الغطرسة الفلسفية.

كان إنشغالى بالعمل ضد إدعاءات النقد العظيم هو ما دفعنى إلى «إذابة» الأسئلة الكبرى بتطبيقها على أشياء ضئيلةٍ أو حتى عديمة القيمة من وجهة نظرٍ إجتماعية، لكنها على أية حال، مُحْكَمةُ التعريف، ومن ثم قابلة للإدراك إمبيريقياً، مثل الممارسات الفوتوغرافية. لكننى عملت بنفس القدر ضد الوضعية الميكرو - دماغية للازارسفلد Lazarsfeld ومُتلَدية الأوربيين، الذين يُخفى إكتمالهم التكنولوجى غياباً لأى إشكاليةٍ نظريةٍ

حقيقية - وهو غيابٌ يُولِّد أخطاءَ إمبيريقية، من نوعٍ بدائى تماماً في بعض الأحيان. (وبين قوسين، أود أن أقول أننا سنكون قد خوّلنا ما يسمى بالتيار «الصلب» للسوسيولوچيا الأمريكية أكثر مما يستحق بكثير إذا سلّمنا له بالصرامة الإمبيريقية التى يدّعيها لنفسه، في مقابل التقاليد الأكثر «نظرية»، التى عادةً ما يتم التوحيد بينها وبين أوربا. فالمرء بحاجةٍ إلى أن يضعَ في اعتباره مجمل تأثير السيطرة التى يمارسُها العلمُ الأمريكى، وكذلك الإنتماء الدفاعى أو اللاواعى بدرجةٍ أو أخرى إلى فلسفة وضعية للعلم، لكى يفسرَ كيف يمكن ألاّ تُلحظُ أوجهُ عدم الدقة والأخطاءُ التقنية التى يُسبّبها المفهومُ الوضعىُ للعلم، على كل مستويات البحث، من أخذ العيّنات إلى التحليل الإحصائى للبيانات. وسرعان ما يضيع من المرء حسابُ عدد الحالات التى نجد فيها أن نُتَفاً من الخبرة تُقَلّدُ الصرامة التجريبية تخفى غياباً كاملاً لموضوعٍ حقيقى مبنيٍ إجتماعياً).

(س) وفي حالة البنيوية، كيف تطوّر موقفك العملى من هذا الإتجاه المحدد ؟

(ج) حول هذه النقطة أيضاً، ولكى أكون أميناً تماماً، أعتقد أننى إسترشدتُ بنوعٍ من الحسّ النظرى، لكن كذلك وقبل كل شئ برفضٍ - عميق الجذور - للموقف الأخلاقى المتضمّن في الأنثروبولوچيا البنيوية، تلك العلاقةِ المترفّعة والمتباعدة القائمة بين الباحث وبين موضوع بحثه، أى الناسِ العاديين، وذلك بفضل نظرية الممارسة، الصريحة في حالة الألتوسيريين، الذى جعلوا من الفاعل agent مجردَ «حامل» (Träger) للبنية (وقد أدّت مقولة اللاوعى نفس الدور لدى ليڤى - شتراوس). هكذا، ومبتعداً عن تحليل ليڤى - شتراوس لـ «عقلناتِ» السكان المحليين، غيرِ القادرةِ على

الإطلاق على تنوير الأنثروپولوچى بشأن الأسباب الحقيقية أو العلل الحقيقية الكامنة وراء أنماط الممارسة، أصررتُ على أن أُوجّه لمن أستجوبُهم سؤالَ: لماذا. وأجبرنى هذا على أن أكتشف، بالنسبة لحالات الزواج مثلاً، أن أسبابَ عقد نفسِ النوع من الزواج - في هذه الحالة الزواج من إبن أو إبنه العم من جهة الأب - قد تختلف بدرجة كبيرة اعتماداً على الفاعلين وكذلك على الظروف. كنت في طريقى إلى مقولة الإستراتيجية... وفي نفس الوقت، كنت قد بدأت التشكك في أن الإمتياز الممنوح للتحليل العلمى والموضوعى النزعة (البحث في الأنساب، مثلاً)، في التعامل مع رؤية السكان المحليين للأمور، ربما كان إيديولوچيا كامنةً في المهنة. بإيجاز، أردتُ التخلى عن وجهة النظر المتعجرفة للأنثربولوچى الذى يرسمُ الخطط، والخرائط، والرسوم البيانية، والأنساب. وهذا كله جيد جداً، بل وحتمى، بوصفه **لحظة واحدة**، لحظة الموضوعية، في إجراءات الأنثروپولوچى. لكن لا يجب أن تنسى العلاقة الأخرى الممكنة مع العالم الإجتماعى، علاقة الفاعلين المنخرطين فعلاً في السوق، مثلاً - وهو المستوى الذى أهتم برسم خريطته. هكذا يجبُ على المرء أن يضعَ نظريةً لهذه العلاقة غير - النظرية، الجزئية، المبتذلة بعض الشئ مع العالم الإجتماعى التى هى علاقةُ الخبرةِ العاديَّة. كذلك يجب أن يقيم المرءُ نظريةً للعلاقةِ النظرية، نظريةً لكل التضمينات، بدءاً من إنهيار الإنتماء العملى والإستثمار المباشر، وتحّوله إلى العلاقة المتباعدة، المنفصلة التى تحدّد وضع العالِم.

هذه الرؤية للأشياء، التى أُقدّمُها في شكلها «النظرى»، ربما إنطلقت بدءاً من حدسٍ بعدمِ إمكانية إختزال الوجود الإجتماعى إلى النماذج التى يمكن عملها له أو، إذا عبَّرنا عن ذلك بسذاجةٍ، من حدسٍ بـ «غزارة الحياة»،

بالفجوة بين الممارسات والخبرات الواقعية وبين تجريدات العالم العقلى. لكننى، بدلاً من جعل ذلك أساساً وتبريراً للاعقلانية أو لإدانة الطموح العلمى، حاولت أن أحَّول هذا «الحدس المحورى» إلى مبدأ نظرى، لابد من النظر إليه على أنه عاملٌ في كل شئ يمكن للعلم أن يقوله عن العالم الإجتماعى. وعلى سبيل المثال؛ فإن لديك مَجملَ منظومة الأفكار، التى أتناولها الآن، حول scholé، وقت الفراغ والمدرسة، بوصفها مبدأ ما سّماه أوستن Austin **النظرة المدرسية**، ومبدأ الأخطاء التى يخلقها منهجياً.

لا يمكن للعلم أن يُنجز شيئاً بالإمتداح اللفظىِ لثراء الحياة الذى لا ينضُبُ معينه: فهذا مجرد شعورٍ، حالة مزاجية لا أهمية لها، اللهم إلاّ بالنسبة للشخص الذى يُعبرُ عنها، والذى يكتسب على هذا النحو سيماءَ محبٍ مُنعتقٍ للحياة (في مقابل العالم البارد والمتقشف). هذا الشعورُ الحاد بما سماه ڤيبر Vielseitigkeit ، تعدّد الجوانب، للواقع الإجتماعى، بمقاومته لمشروع المعرفة، لاشك أنه أساسُ التفكير الذى إنخرطت فيه على الدوام بصدد حدود المعرفة العلمية. والعمل الذى أُعدُّهُ حول نظرية المجالات - والذى يمكن أَن يُسمَّى «تعدد العوالم» ـ سوف يُختتمُ ببحثٍ في تعدُّدِ أنواع المنطق المناظرة لعوالم مختلفة، أى لمجالاتٍ مختلفة بوصفها أماكن تنبنى فيها أنواع مختلفة من الحسّ المشترك، وأفكار شائعة مختلفة، وأنساق أو موضوعات مختلفة، لا تقبل الإختزال بعضها إلى بعض.

وواضح أن هذا كله يجد جذورَهُ في خبرةٍ اجتماعية معينة: علاقة، لم أخبرْها لا بوصفها طبيعية ولا واضحة بذاتها، مع الموقف النظرى. فهذه الصعوبة في تبّنى وجهة نظرٍ متعجرفة، من موقع تفوقٍ، بصدد الفلاحين القبيليين، زيجاتهم وطقوسهم، لاشك أنها نبعت من حقيقة أننى قد عرفتُ

فلاحين شديدى الشبه بهم، لديهم طريقة مشابهة في الحديث عن الشرف والعار، وما إليهما، ومن أننى أحسستُ باصطناعية الرؤية التى كنت أكوّنها أحياناً عن طريق ملاحظة الأشياء من وجهة نظرٍ موضوعيةٍ صارمة - وجهة نظر النَسَب، مثلا - وكذلك في الحقيقة باصطناعية الرؤية التى يقترحُها علّى من أستجوبهم حين يقومون، في إنشغالهم بلعب اللعبة، بأن يكونوا على مستوى الموقف الذى يخلقه الاستجواب النظرى، يقومون بتحويل أنفسهم كما هى الحال إلى منظّرين عفويين لممارستهم. وباختصار، فإن علاقتى النقدية بالنزعة الثقافية بكل أشكالها (وخصوصاً شكلها البنيوى) لاشك أنها ترتبطُ بالمكان المعين الذى إحتللتُه أصلاً في العالم الإجتماعى وبالعلاقة المحدَّدة بالعالم الثقافى الذى يحبِّذه هذا الشكل، والتى لم يفعل العملُ السوسيولوچى سوى تدعيمها، عن طريق تحييد الروادع وأشكال الكبت المرتبطة بالتعلم في المدرسة - والتى، بدورها، وعن طريق إعطائى وسائل التغلبِ على أشكال كبت اللغة العلمية، لاشك أنها أتاحت لى أن أقول عدداً من الأشياء التى كانت اللغة العلمية تستبعدها.

(س) بعملك ضمن نطاق منطقٍ بنيوى، ولو على نحوٍ غير أرثوذكسى، جذبتَ إهتمام الناس إلى مفهوم الشرف والسيطرة، إلى استراتيچيات اكتساب الشرف؛ كما أنك أبرزت مقولة **البراكسيس** praxis .

(ج) لابد لى حقاً أن أوكد أننى لم أستخدم أبداً مفهومَ البراكيس الذى، في الفرنسية على الأقل، يميل إلى خلق الإنطباع بشئ نظرى على نحوٍ مُتباهٍ - مما يعد تناقضاً بالغاً - ويجعل المرء يفكر في الماركسية الرائجة، في ماركس الشاب، في مدرسة فرنكفورت، في الماركسية اليوغوسلافية ... لقد تحدثتُ دوماً، وببساطة، عن الممارسة. وإذا فرغنا من قول ذلك، فإن

المقاصدَ النظرية الكبرى، تلك المُكثفة في مفاهيم الهابيتوس، والاستراتيجية وما إليهما، كانت موجودةً في عملي، بطريقة شبه - صريحة وغير متطورة نسبياً، منذ البداية (أما مفهوم **المجـــال** فهو أحدثُ بكثير: فقد نشأ من الإلتقاء بين البحث في سوسيولوچيا الفن الذى كنتُ أشرعُ في القيام به، في حلقتى الدراسية في المدرسة العليا، حوالى عام ١٩٦٠، وبين بداية الفصل المُكرس للسوسيولوچيا الدينية في Wirtschaft und Gesellschaft). وعلى سبيل المثال، فإنك تجدُ في تحليلاتى الأولى عن الشرف (التى أعدت صياغتها عدة مرات منذ ذلك الحين...)، كلَّ المشكلات التى مازلتُ أتناولُها اليومَ: فكرة أن الصراعات من أجل الإعتراف تمثلُ بعداً محورياً للحياة الإجتماعية وأن الرهان فيها هو مراكمةُ شكلٍ خاصٍ من رأس المال، هو الشرف بمعنى السُمعة والمكانة، وأن هناك، من ثم، منطق نوعى وراء مُراكمة رأس المال الرمزى، بوصفه رأس مالٍ قائمٍ على أساس المعرفة connaissance والإعتراف reconnaissance؛ وفكرة الإستراتيجية، بوصفها طريقة لتوجيه الممارسة ليست واعيةً ومحسوبة، ولا محتومةً ميكانيكياً، لكنها نتاجُ الإحساسِ بالشرف بإعتباره حِسّاً بتلك اللعبة المحدَّدة، لعبة الشرف؛ وفكرة أن هناك منطقاً للممارسة، تكمن خاصيتهُ النوعية في بنيته الزمنية بالدرجة الأولى. وأودُ أن أشيرَ هنا إلى النقد الذى كتبتهُ عن تحليل تبادل الهدايا لدى ليفى - شتراوس: إذ أن النموذج الذى يُبين الإعتماد المتبادل للهديَّة والهديَّة المضادة يدمّرُ المنطق العملى للتبادل، الذى لا يمكن أن يعمل إلاّ إذا لم يكن النموذج الموضوعيُ (كلُّ هديةٍ تتطلبُ هديةً مضادة) يؤخذُ على أنه كذلك. وسوءُ إدراكِ النموذج هذا ممكنٌ لأن البنية الزمنية للتبادل (الهدية المضادة ليست مختلفة فحسب،

بــل **مــؤجلة**) تُخفى أو تناقضُ البنيةَ الموضوعية للتبادل. وأعتقد أن هذه التحليلات كانت تتضمن، بالقوة، أساسيات ما طوّرتُهُ منذ ذلك الحين. وهذا هو السبب في أننى أستطعتُ الإنتقال بشكلٍ غير محسوس وعلى نحوٍ طبيعى تماماً من تحليل ثقافة البربر إلى تحليل ثقافة المدرسة (وعلى أية حال، فقد تواجد لدىّ هذان النشاطان معاً بشكل عملى فيما بين عامى ١٩٦٥ و١٩٧٥، حيث كنت أعمل في وقت واحد على ما سوف يؤدى من ناحية إلى **التميُّز** ومن ناحية ثانية إلى **منطق الممارسة**، وهما الكتابان المكمّلان لبعضهما واللذان يُلخّصان هذه الفترة برمتها): فأغلبُ المفاهيم التى نظّمت حولها عملى في سوسيولوچيا التربية والثقافة الذى قمت به أو أدرته في مركز السوسيولوجيا الأوربية جاءت إلى الوجود على أساس تعميم نتائج العملِ الإثنولوچى والسوسيولوچى الذى أنجزتُهُ في الجزائر (وهذا واضح بشكل خاص في المقدمة التى كتبتها للكتاب الجماعى حول التصوير الفوتوغرافى بعنوان **فنّ متوسط**(١٨) Un art moyen. في ذهنى بوجه خاص العلاقة بين الآمال الذاتية والفرص الموضوعية التى لاحظتها في السلوك الإقتصادى، والديموجرافى، والسياسى للعمال الجزائريين، والتى أمكننى ملاحظتها كذلك لدى الطلاب الفرنسيين أو عائلاتهم. لكن النقل أوضح من ذلك بكثيرٍ في الاهتمامِ الذى أوليتُـه للبنيات الإدراكية، والمقولات التصنيفية والنشاطات التصنيفية للفاعلين agents الإجتماعيين.

(س) وهل تطوُّرُ إهتمامك الإمبيريقى بالطريقة التى يتم بها توجيه التربية (**الوارثون**) مرتبطٌ بوضعك في المجال الثقافى؟

(ج) من الواضح أن رؤيتى للثقافة والنظامِ التعليمى تدينُ إلى حدٍ كبير

للوضع الذى أحتلُّه في الجامعة، وخصوصاً للمسار الذى قادنى إلى هناك (مما لايعنى أن هذه الحقيقة تجعلها نسبية) وللعلاقة بمؤسسة المدرسة - وقد وصفتها مرات عديدة - التى حبّذها هذا المسار. لكن من نافلة القول أيضاً أن تحليل المدارس، كما أوضحت لتوّى - وهذا شئ يسئ فهمُه المعلّقون السّطحيُّون الذين يُعاملون عملى بدرجة أو بأخرى كأنه يمكن أن يُختزل إلى موقفٍ أوحت به الـ SNES ، نقابة التعليم العالى، أو في أحسن الأحوال، إلى الجهود التى بذلها فيلولوچىٌ كلاسيكىٌ لمقاومة أضرار «نزعة المساواة» - كان متموقعاً ضمن إطار إشكاليةٍ نظرية أو، بشكل أبسط، ضمن إطار تقاليدٍ نوعية، خاصةٍ بالعلوم الإنسانية، ولا يمكن إختزالها، على الأقل جزئياً، إلى أبحاث في «الجامعات اليوم» أو في الأحداث السياسية. وبدايةً كنت أنوى القيام بنقدٍ إجتماعى للثقافة. وكتبت مقالاً بعنوان «أنساق التربية وأنساق الفكر»(١٩)، أردت أن أوضح فيه أن البنيات العقلية، في المجتمعات التى تكون فيها للكتابة أهمية قصوى، يغرسها نظامُ المدرسة؛ أن تقسيماتِ التنظيم التعليمى هى أساسُ أشكالِ التصنيف.

(س) كنتَ تُطوِّرُ من جديدٍ مشروعَ دوركهايم لكتابة سوسيولوچيا للبنياتِ العقلية التى حلّلها كانط. لكنك أدخلت أيضاً إهتماماً جديداً بالسيطرة الإجتماعية.

(ج) كتب مؤرخ سوسيولوچيا أمريكى إسمه ڤوجت Vogt يقول أن القيام لمجتمعه، كما أحاول أن أفعل، بما قام به دوركهايم للمجتمعات البدائية، يفترض مسبقاً تغيراً ملحوظاً في وجهة النظر، مرتبطاً باختفاء تأثير التحييد المصاحب لدراسة مجتمع بعيد، غرائبى. ففى اللحظة التى يشير فيها المرء لمجتمعنا نحن، لنظامنا التعليمى على سبيل المثال،

المشكلات المعرفية - العلمية gnoseological التى أثارها دوركهايم بالنسبة للديانات البدائية، فإن هذه المشكلات تصبح مشكلاتٍ سياسية؛ من المستحيل ألاّ نرى أن أشكال التصنيف هى أشكالٌ للسيطرة، أن سوسيولوچيا المعرفة أو الإدراك connaissance هى بشكل لا ينفصم سوسيولوچيا للإعتراف reconnaissance وللمعرفة السيّئة -méconnaissance، أى للسيطرة الرمزية. (ويصدق هذا، في الحقيقة، حتى في المجتمعات التى لا تتمتع بدرجة عالية من التمايز، مثل المجتمع القبيلى: فالبنيات التصنيفية التى تنظّمُ مجملَ رؤية العالم تشيرُ، في التحليل الأخير، إلى التقسيم الجنسى للعمل). وحقيقةُ طرح أسئلةٍ إثنولوچيةٍ تقليدية على مجتمعاتنا نحن، وتدمير الحدود التقليدية الفاصلة بين الإثنولوچيا والسوسيولوچيا، كانت بالفعل عملاً سياسياً. (وبشكل ملموس، يجد هذا تعبيره في ردود الفعل التى يثيرها شكلا العمل: فبينما لا يثير تحليلى للبنيات العقلية المتشيئة في فضاء البيت القبيلى سوى الموافقة، أو حتى الإعجاب، فإن التحليلات التى إستطعتُ القيام بها بصدد «مقولات الفهم المهنى»، مؤسّساً عملى على أساس الطريقة التى يحكمُ بها معلّمو الصف السادس الثانوى على تلاميذهم، أو على التأبينات في الكتاب السنوى للطلبة السابقين في المدرسة العليا، هذه التحليلات تبدو إنتهاكاتٍ فظة تبينُ إفتقاراً إلى احترام قواعد اللياقة). إن المخططات التصنيفية، الأنساق التصنيفية، التعارضات الأساسية للفكر، المذكر /المؤنث، اليمين/ اليسار، الشرق/ الغرب، لكن أيضا النظرية/ الممارسة، هى مقولاتٌ سياسية: النظرية النقدية للثقافة تؤدى على نحوٍ طبيعىٍ تماماً إلى نظريةٍ في السياسة. والإحالة إلى كانط، بدل أن تكون طريقة لتجاوز التقليد الهيجلى بإنقاذ

الكلّى؛ مثلما لدى مفكرين ألمان معينين، هى وسيلةٌ لتجذير النقد بإثارتها في كل الحالات مسألة الشروط الإجتماعية للإمكان- بما في ذلك الشروط الإجتماعية لإمكان النقد ذاته. هذا **التأمل - الذاتى** Selbstreflexion المسلّح إجتماعياً يؤدى إلى نقدٍ سوسيولوچى للنقد النظرى، ومن ثم إلى تجذير وعقلنة للنقد. وعلى سبيل المثال فإن العلمَ النقدى للتصنيف إلى فئاتٍ (ولمقولة الفئة) يمثل إحدى الفرص القليلة أمامنا للتحرك فعلاً إلى ما وراءَ الحدودِ المقرَّرة في تقاليد تاريخية (تقاليد مفهومية، مثلاً) - تلك الحدود التى يُدركها المفكرُ المطلق بتجاهلها. باكتشاف العقل لتاريخيته فإنه يمنحُ نفسه وسيلةَ الإفلات من التاريخ.

(س) المثير للإهتمام هو أن نرى، في تطور نظريتك، إستقصاءً نظرياًلردود أفعالك تجاه وسطك المحيط.

(ج) لقد إتخذت قرارَ أن أحكى قصةَ الدربِ الذى قطعتُه من هذه الوجهة للنظر، أعنى، بمحاولة تقديم عناصر تحليلٍ سوسيولوچى لتطور عملى. وإذا كنت قد فعلتُ ذلك، فسببُ ذلك أيضاً أن هذا النوع من التحليل - الذاتى يمثل، فيما أعتقد، جزءاً من الشروط المسبقة للطريقة التى تطوَّر بها تفكيرى. وإذا كنتُ أستطيعُ قولَ ما أقوله، اليوم، فربما يرجع ذلك إلى أننى لم أتوقف عن إستخدام السوسيولوچيا ضد تحديداتى وضد حدودى الإجتماعية؛ وقبل كل شئ، لكى أحولّ الأمزجةَ، والإستحسانات، والاستهجانات الثقافية البالغة الأهمية في الخيارات الثقافية، على ما أظن، إلى قضايا واعية وصريحة.

لكن الموقف الذى يجبرنى استجوابك على تبنيه، موقف السيرة الذاتية الثقافية، يعنى أننى ميال إلى إختيار جوانبَ معينةٍ من تاريخى، قد لا

تكون بالضرورة أهمها، أو أكثرها إثارةً للأهتمام، حتى من الناحية الثقافية (وفي ذهنى، مثلاً، ما أخبرتُك به عن خبرتى كطالب وعن المدرسة العليا). لكنه، بالدرجة الأولى، يدفعنى إذا شئت إلى عقلنة، كلٍ من الطريقة التى حدثت بها الأحداث والمعنى الذى كانت تمثله لى - ولو حتى كمجرد نوعٍ من الشرف المهنى. ولست بحاجةٍ إلى أن أخبرك بأن الكثير من الأشياء التى لعبت دوراً حاسماً في «مسارى الثقافى» قد حدثت بالصدفة. ومساهمتى الخاصة، المرتبطة بلاشك بالهابيتوس الخاص بى، تمثلت أساساً في الاستفادة منها بأقصى ما يمكن، بأفضل ما تتيحه قدراتى (وأعتقد، مثلاً، أننى تشبثت بعددٍ ضخم من الفُرص كان يمكن لأناسٍ كثيرين أن يدعوها تُفلتُ منهم).

وفضلاً عن ذلك، فإن الرؤية الإستراتيجية التى تفرضها علّى أسئلتك، لا يجب أن تخفى حقيقة أن الأساسَ الفعلى، على الأقل على مستوى الخبرة، لإلتزامى المتهور، بل والمجنون بالعلم، هو لذةُ اللعب، لَعِبِ واحدةٍ من أكثر الألعاب التى يمكن للمرء أن يلعبها استثنائية، لعبة البحث، بالشكل الذى تأخذه في السوسيولوچيا. فالحياة الثقافية بالنسبة لى، أقربُ إلى حياةِ الفنان منها إلى روتينات الوجود الأكاديمى. لا يمكننى أن أقول، مثل بروست Proust، «عادةً ما ذهبت إلى فراشى مبكراً...» لكن إجتماعات العمل تلك التى عادةً ما لا تنتهى حتى يُصبحُ الوقتُ متأخراً بشكل مستحيل، لأننا في الأغلب نقضى وقتاً ممتعاً، تُعدُّ من أفضل لحظاتِ حياتى. كذلك لابد أن أُدرج هنا مُتعَ تلك الحوارات التى تبدأ في العاشرة صباحاً وتستمرُ طوال اليوم؛ والتنوع البالغ لمهنةٍ يمكنك فيها، خلال أسبوع واحد، أن تُحاورَ مديراً أو أسقفاً، وأن تُحلّل سلسلةً من الجداول الإحصائية، وتراجعَ وثائق

تاريخيةً، وتراقب محادثةً في مقهى، وتقرأ مقالات نظرية، وتناقش باحثين آخرين، إلى آخر ذلك. ما كان ليروقني أن أذهبَ لأُوَقِّع في الساعة في دار الكتب القومية كل يوم. وأعتقدُ أن ما يكمنُ وراء تلاحُم المجموعة التى ظللتُ أقودها لعدة سنوات هو ما يمكن أن نُسميه «الحماس التواصلى»، الذى يتجاوزُ التمييز بين الجديّة والطيش، بين التفرُّغ المتواضع لـ «مهام ضئيلة، سهلة»، عادة ما تُماهى الجامعةُ بينها وبين الجدِّية، وبين الطموح الضخم بدرجةٍ أو بأخرى الذى يؤدى بالناس إلى مغازلة موضوعات العصر الكبرى. كيف أصوغُ الأمر؟ ليس عليك أن تختار بين الحرية الملهَمة والمدنِّسة للمقدسات للألعَاب الثقافية الكبرى وبين الصرامة المنهجية للبحث الوضعى أو حتى الوضعى النزعة (بين نيتشه Nietzsche وبين ڤيلاموڤيتس Wilamowitz، إذا شئت)، بين إنغماسٍ كامل في أسئلةٍ محورية وبين المسافةِ النقدية المرتبطةِ بمخزونٍ ضخم من المعلومات الوضعية (هايدجر ضد كاسيرر، مثلاً). لكن ما من ضرورةٍ للذهاب إلى هذا المدى لضرب مثال: إن مهنة السوسيولوچى ربما كانت، من بين كل المهن الثقافية، المهنة التى يمكننى أن أكون سعيداً وأنا أوديها وكذلك ناجحاً فيها - فيما آمل، على الأقل. ولا يستبعدُ هذا - بل العكس - شعوراً قوياً جداً بالمسئولية (أو حتى بالذنب)، راجعاً إلى شعورٍ بأنك متمتعٌ بإمتيازٍ، أن عليك ديوناً لم تُسدَّد. لكننى لا أدرى إذا كان يجب أن أقول هذه الأشياء...

(س) هل تعتمد هذه القدرةُ على الحديث عن تلك الأشياء على المركز الذى تحتله اليوم؟

(ج) بالقطع. فالسوسيولوچيا تمنحك استقلالاً ذاتياً استثنائياً، خصوصاً حين لا تستخدمها كسلاح ضد الآخرين، أو كأداةٍ للدفاع، بل كسلاح ضد

نفسك، كأداة لليقظة. لكن وفي نفس الوقت، فلكي تكونَ قادراً على المضيِّ بالسوسيولوچيا إلى أبعد مدى يمكن أن تبلغه، ربما كان عليك أن تكونَ في مركزٍ اجتماعى لا يكون فيه التشيئ غير محتمل.

(س) لقد قدّمتَ تقريراً عن التولّد - الإجتماعى لمفاهيمك، وقد أتاح لنا ذلك نظرةً إجمالية لتطور النظرية التى تحاول دراسة الصراعات الرمزية في المجتمع، من المجتمعات العتيقة وحتى مجتمعات يومنا. فهل يمكن أن تقول الآن ماذا كانَ الدورُ الذى لعبهُ ماركس وڤيبر في التولّد الثقافى لمفاهيمك؟ هل تشعرُ أنك ماركسى حين تتحدث عن الصراع الرمزى، أم تشعرُ بأنك ڤيبرى؟

(ج) لم أفكر أبداً على أساس هذه التعبيرات. وأميل إلى الاعتراض على مثل هذه الأسئلة. أولاً لأنها حين تُسألُ عادةً - وأنا أعرفُ أن هذا ليس صحيحاً في حالتك - فغالباً ما يكون وراءها قصد جدالى، تصنيفى، لكى تفهرسك - وكلمة katègorein [يُصنِّف-م] تعنى الإتهام علناً: «بورديو هو - أساساً دوركهايمى». من وجهة نظر المتحدث، يكون هذا تحقيرياً؛ ويعنى: أنه ليس ماركسياً، **وهذا** سئ، أو «بورديو ماركسى»، وهذا سئ. إنها على الدوام تقريباً طريقة لإختزالك، أو تدميرك. الأمرُ مشابة لتساؤل الناس هذه الأيام عن علاقاتى بجرامشى Gramsci- الذى يكتشفون فيه، ربما لأنهم قرأونى، عدداً كبيراً من الأشياء التى استطعتُ العثور عليها في عمله فقط **لأننى** لم أكن قد قرأته .. (الشئ الأكثر إثارة للاهتمام في جرامشى، الذى لم أقرأه، في الحقيقة، الاّ مؤخراً، هو الطريقة التى يقدِّمُ لنا بها أسس سوسيولوچيا لرجل الجهاز [أپاراتشيك apparatchik] الحزبى وللقادة الشيوعيين في زمنه - وكل هذا شديدُ البعد عن إيديولوچيا

«المثقف العضوى» التى يشتهر بها). وعلى أية حال، فإن الإجابة على سؤال ما إذا كان مؤلف ما ماركسياً، أم دوركهايمياً، أم ڤيبرياً لا تقدِّمُ لنا عملياً أيَّ معلوماتٍ عن ذلك المؤلف.

بل إننى لأعتقدُ أن إحدى العقباتِ أمامَ تقدم البحث هى هذا النمط التصنيفى لأداء الفكرِ الأكاديمى والسياسى، الذى عادةً ما يُكبِّلُ الإبتكارية الثقافية بأن يجعل من المستحيل تجاوزَ التعارضات الثنائية الزائفة والتقسيمات الزائفة. إن منطقَ النعت التصنيفى هو بالضبط منطقُ العنصرية، التى تَصِمُ ضحاياها بأن تسجنهم في ماهية سلبية. وعلى أية حال، فإنه يشكل، في رأيى، العقبة الرئيسية أمام يصدمنى بأنه العلاقة المناسبة التى يجب أن تكون للمرء مع نصوصٍ ومؤلفى الماضى. وبالنسبة لى، فإن لدى علاقات شديدة البراجماتية مع المؤلفين: فأنا ألجأ إليهم مثلما يمكن أن ألجأ إلى زملاءَ أو أسطوات، بالمعنى الذى كان لهاتين الكلمتين في الطائفة الحرفية في العصور الوسطى - أى أناسٍ يمكن أن تطلب منهم أن يساعدوك في المواقف الصعبة.

(س) هذا يُذكِّرنى بكلمة «بريكولاچ bricolage »، التى إعتاد ليڤى - شتراوس إستخدامها: لديك مشكلة وتستخدم كل الأدوات التى تعدُّها مفيدةً وقابلة للإستخدام.

(ج) إذا أحببت. لكن **السياسة الواقعية** realpolitik التى أمارسها ليست بدون إتجاهٍ نظرى يمكِّننى من تجنّب التوفيقية الخالصة والبسيطة. إننى أعتقد أنك لا يمكن أن تُطوِّر طريقةً مثمرةً productive حقاً من التفكير دون أن تعطى نفسك وسيلةً لإمتلاك طريقة توليدية reproductive حقاً من التفكير. ويبدو لى أن هذا هو جزئياً ما أراد ڤتجنشتين الإيماءَ إليه حين

قـال، في Vermischte Bemerkungen (٢٠)، أنه لم يبـتكر أبداً أي شئ وأنه قد حصلَ على كلِّ شئٍ من شخص آخر - بولتزمان Boltz-mann، وهيرتس Herz ، وفريجه Frege، ورسّل Russell، وكراوز Kraus ، ولـوز Loos ، ومن إليهم. وبإمكاني تسجيل قائمة مماثلة، ربما كانت أطولُ قليلاً. فالفلاسفةُ حاضرون في عملي أكثر مما يمكنني ذكره، خوفاً من أن يبدو أنني أقدمُ القرابين للطقس الفلسفي المتمثل في إعلان ولاءاتي الأنسابية ... إن البحث السوسيولوچي كما أفهمه هو أيضاً ميدان مناسب للقيام بما سمّاه أوستين Austin **البحث الميداني في الفلسفة**.

وفي هذا الصدد، أودّ أن أنتهزَ هذه الفرصة لكي أصحِّح الإنطباعَ الذي ربما أحدثتُه بأنني أُهاجمُ أوستين في عمله حول اللغة. وفي الحقيقة، لو قرأ الناس على نحوٍ صحيح أوستين، الذي ربما كان أحد الفلاسفة الذين أكنُّ لهم أشدَّ الإعجابِ، للاحظوا أن الجوانب الجوهرية لما حاولتْ إعادة إدخاله في السجال حول ما هو أدائي كانت قد قيلت هناك بالفعل، أو تم التلميح بها. كانت انتقاداتي في الحقيقة موجهةً إلى القراءات الشكلانية التي إختزلت الدلالات السوسيو-منطقية لأوستين (وفي رأي أنه قد مضى إلى أبعد ما يستطيع) إلى تحليلاتٍ منطقٍ خالص: فهذه القراءات، كما هو مألوف في التقاليد اللغوية، ما كانت تستطيع أن تهدأ قبل أن تُفرغ السجالِ اللغوي من كلِّ ما هو خارجي، مثلما فعل سوسير - لكن ذلك تم في هذه الحالة بوعي تام.

(س) كيف تخطر لك هذه الأفكار النيِّرة؟ ما الذي يجعلك تنظر إلى مؤلفٍ دون آخر؟

(ج) «إنك تحصل على ماتستطيع أينما إستطعت»، كما يقول الحسُّ

المشترك، لكنك، بالطبع، لا تمضى طالباً أى شيءٍ من أىّ شخص ... ودورُ الثقافة هو أن تشيرَ إلى أولئك المؤلفين الذين تأمُلُ بعض الأملِ في أن تجدَ لديهم العون. ثمة حسٌّ فلسفي يكادُ يشبه الحسَّ السياسى ... الثقافة هى ذلك النوع من المعرفة المتاحة بحرية لكل الأغراض والتى تكتسبُها عموماً في سنٍ لا تكون لديك فيه بعدُ أية أسئلة تطرحها. وبإمكانك أن تقضى عمركَ في زيادتها، وفي تهذيبها لذاتها. أو يمكنك، بخلاف ذلك، أن تستخدمها كنوعٍ من صندوق الأدوات الذى لا يُستنفدُ بدرجةٍ أو بأخرى. والمثقفون مُؤهلون بمجمل منطق تربيتهم لمعاملة الأعمال الموروثة من الماضى باعتبارها ثقافةً، وبعبارةٍ أخرى، باعتبارها كنزاً يتأمّلونه، ويوقرونه، ويحتفون به، وفوق ذلك يمنحون أنفسهم مكانةً إضافية بسبب هذه الحقيقة ذاتها - باعتبارها، باختصار، ثروة متراكمة الهدفُ منها أن تُعرَضَ وأن تُدر عائدات رمزية، أو مجردَ إشباعات نرجسية، وليس باعتبارها رأس مالٍ منتج تستثمرُه في البحث، لكى يُحدث تأثيرات. وقد تبدو هذه النظرة «البراجماتية» «صادمة»، إذ أن الثقافة وثيقة الإتباط بفكرة المجانية، بفكرة القصدية دون قصد. وربما استلزم الأمرُ إقامة علاقةٍ همجية بعض الشئ بالثقافة - علاقة أكثر «جدية» وأكثر إرتباطاً «بالمصلحة الذاتية» وفي نفس الوقت أقل إنبهاراً، أقل لاهوتية - للتمكن من معاملتها على هذا النحو، خصوصاً حين يتعلق الأمر بالثقافة **بإمتياز** par excellence، أى بالفلسفة. هذه العلاقة اللاّ - صَنمية بالمؤلفين والنصوص دعمها التحليلُ السوسيولوچى للثقافة - الذى ربما أتاحته تلك العلاقة ... وفي الحقيقة، فلاشك أنها لا تنفصم عن تمثيلٍ للعمل الثقافى غير مألوفٍ بين المثقفين، يتلخصُ في إعتبار مهنة كون المرء مثقفاً مهنةً مثل أى مهنةٍ أخرى، مع

إلغـاء كل ما يشـعرُ أغلبُ المثقفين الطموحين بضرورة عمله لكى يشـعروا بأنهم مثـقفون. ثمة في كل نشاطٍ بُعدان مستقلان نسبياً، البعدُ التقنى بالمعنى المحدد والبعدُ الرمزى، والأخير هو نوع من الميتا - خطاب يقومُ عن طريقه الشخص الذى يؤدى - مثلما الحال مع مريلة الحلاق البيضاء - باستعراضٍ، وفي الحقيقة بالتباهى بـ، بعض السمات البارزة لعمله. ويصدقُ هذا أيضاً على المهن الثقافية. ويعنى خفضُ نسبةِ الوقت والطاقة المكرسَيْن لهذا الإستعراض زيادة الإنتاج التقنى بشكلٍ ملحوظ؛ لكن في عالم يتضمن فيـه التعـريفُ الإجتماعى للممارسةِ نسبةً من الاستعراض، من الـ epi-deixis، كما كان يسميه الفلاسفة السابقون على سقراط - والذين كان ذلك مألوفاً لديهم - يعنى هذا أيضاً تعرضُ المرء لإحتمال فقدان المكاسبِ الرمزية للإعتراف به والمرتبطة بالممارسة الإعتيادية للنشاط الثقافى. ويتضمن ذلك الحقيقة الإضافية القائلة بأن تقديم التنازلات، حتى أشد أنواعها محدوديةً وكبحاً، لصناعة الاستعراض التى تصبح بشكل مُطرد جزءاً من عمل المثقف، يُعرض المرء لكل أنواع المخاطر.

وبعد أن فرغنا من ذلك، أود العودة إلى السؤال الأساسى حول علاقتى بالمؤلفين المُعتمدين، وأن أحاول الإجابة عليه بإعادة صياغته في شكل يبدو فيـه مقبولاً تماماً، وبعبارة أخرى، في شكلِ السؤال المحورى عن الفضاء النظرى الذى يحدّدُ موقعه فيه أيُّ مؤلف على نحو واعٍ أو غير واعٍ. المهمة الرئيسية لأى تربية نظرية (لا يمكن قياسها بعدد الهوامش المرافقة للكتب والمقالات) هى أنها تمكّن المرء بوضوح من أن يضعَ في إعتباره هذا الفضاء النظرى، أى عالم المواقفِ الملائمة علمياً عند أية حالةٍ معينة من التطور العلمى. وهذا الفضاء من المواقف العلمية (والأبستمولوچية) دائماً ما

يفرضُ نظامَه على أنماط الممارسة، وعلى معناها الاجتماعى على أية حال، سواء تم إدراك هذه الحقيقة أم لا - ولاشك أن ذلك سيجرى على نحو أكثر قسوة، كلما قلّ إدراك هذه الحقيقة . والوعى بهذا الفضاء، أى بالإشكالية العلمية بوصفها فضاءً من الإحتمالات، هو أحدُ الشروط الأساسية لممارسةٍ علمية واعية بذاتها ومن ثم منضبطة. والمؤلفون - ماركس، دوركهايم، ڤيبر، إلى آخره - يمثلون معالم تُشكل بنية فضائنا النظرى وإدراكنا لهذا الفضاء. وتنبعُ صعوبةُ الكتابة السوسيولوچية من حقيقة أن عليك أن تصارعَ ضدَ القيود المندرجة في الفضاء النظرى عند لحظةٍ معينة - وخصوصاً، في حالتى، ضد أوجه عدم الإتساقِ الزائفة التى تميلُ هذه القيودُ إلى إنتاجها؛ ولابد أن يجرى ذلك وأنتَ على وعيٍ تامٍ بحقيقة أن ناتج هذا الجهد من أجل الإفلات سيتم إدراكهُ من خلال مقولات إدراكٍ سوف تميلُ، بالتَكَيُّف مع الفضاء الذى تم تحويلهُ، إلى اختزال البناء المقترح إلى هذا الطرفِ أو ذاكَ من طرفى التعارض الذى يتجاوزه هذا البناء.

(س) لأنها هى موضوعُ الرّهان...

(ج) تماماً. وأىُ محاولةٍ للعمل خلال وإلى ما وراء التعارضات المعيارية (بين دوركهايم وماركس، مثلاً، أو بين ماركس وڤيبر) مُعرَّضة للنكوص البيداجوچى أو السياسى (وواضح أن أحد الرهانات الأساسية هو الاستخدام السياسىُ للمفاهيم الشعاراتية أو المؤلفين الشعاراتيين). وأكثر الأمثلة نمطيةً على ذلك هو التعارُض العبثى تماماً من الناحية العلمية بين الفرد وبين المجتمع، والذى تستهدفُ مقولة الهابيتوس تجاوزه، بوصفها الحياة الإجتماعية وقد جرى تمثلها داخليا، ومن ثم إكتسبت الطابع الفردى، ومهما فعلنا، فإن المنطق السياسى سيسأل دائماً نفس السؤال: كل ما نحتاجُه، في

الحقيقة، هو إدخالُ السياسةِ إلى المجال الثقافى لكى يقوم تعارض ، ليس له سوى واقع سياسى، بين أنصار الفرد («الفردية المنهجية») وأنصار «المجتمع» (المُصنفين على أنهم «شموليون»). ويبلغ من قوةٍ هذا الضغط النكوصى أنه بقدر ما تتقدمُ السوسيولوچيا، بقدر ما سوف تزدادُ صعوبةُ التصرف وفق الميراث العلمى، صعوبة الإعتمادِ بشكل متزامنٍ على النتائج الجماعية للعلوم الإجتماعية.

(س) في عملك، لا مكان لديك للمعايير الكلية، على خلاف هابرماس، مثلاً.

(ج) لدى ميل إلى طرح سؤال العقل أو المعايير بطريقة تاريخية عنيدة. فبدلاً من التساؤل حول وجود «المصالح الكلية»، سأسأل: من له مصلحة في الكلّى؟ أو: ما هى الشروط الإجتماعية التى يجب أن تتحقق لفاعلين agents معينين لكى تكون لهم مصلحة في الكلّى؟ كيف يتمُ خلق المجالات بحيث يساهم الفاعلون agents، من خلال إرضاء مصالحهم الخاصة، في إنتاج الكلّى (وفي ذهنى المجال العلمى)؟ أو المجالات التى يشعر الفاعلون فيها بأنهم مُضطرون إلى أن يقيموا من أنفسهم مدافعين عن الكلّى (مثل المجال الثقافى في تقاليدٍ قومية معينة - مثلما في فرنسا اليوم)؟ بإختصار، في مجالات معينة، عند لحظة معينة، ولمدة معينة (أى، ليس على نحو غير قابل للنقض)، ثمة فاعلون لهم مصلحة في الكلّى. وأعتقد أنه يجب دفع التاريخية إلى آخر مداها، عن طريق نوع من الشك الجذرى، لنرى ما يمكن إنقاذُه حقاً. بإمكانك بالطبع، أن تبدأ إنطلاقاً من العقل الكلّى. لكننى أعتقد أن من الأفضل طرح العقل الكلّى هو نفسه للتساؤل، وأن نقبل بإصرار حقيقة أن العقل هو نتاج تاريخى يكون وجودُه

واستمراره نتاجاً لنمطٍ محددٍ من الشروط التاريخية، وأن نحدد تاريخياً ما هي تلك الشروط. ثمة تاريخ للعقل؛ ولا يعني هذا أن العقل يمكن إختزاله إلى تاريخه، بل أن ثمة شروطاً تاريخية لظهور أشكال التواصل الإجتماعي التي تتيح إنتاج الصدق. الصدقُ هو موضوع الرهان في سلسلةٍ من الصراعات في كل مجال. والمجال العلمي، الذي بلغ درجةً عاليةً من الاستقلال الذاتي، يتمتع بالخاصّية التالية: لا تكونُ أمامك فرصة للنجاح فيه إلاّ إذا إمتثلت لقوانين المجال المحايثة، أي، إذا أقررت بالصدق عملياً بوصفه **قيمة** واحترمت المبادئ والمعايير المنهجية التي تُعرف **العقلانية** في اللحظة موضع البحث، في نفس الوقت الذي تدفعُ فيه إلى المعركة في الصراعات التنافسية كل الأدوات النوعية التي تراكمت خلال الصراعات الأسبق. المجال العلمي هو لعبة عليك فيها أن تُسلحَ نفسك بالعقل لتنتصر. ودون أن ينتج أو يتطلب بشراً أرقى supermen يستلهمون دوافع مختلفة جذرياً عن دوافع الناس العاديين، فإن المجال يُنتج ويُشجِّعُ من خلال منطقة الخاص، وخارج أي فرضٍ معياري، أشكالاً خاصة من التواصل، مثل النقاش التنافسي، والحوار النقدي وما إلى ذلك، تميل في الحقيقة إلى تحبيذ تراكم وضبط المعرفة. والقولُ بوجود شروطٍ اجتماعية لإنتاج الصدق يعني القولَ بوجود سياسةٍ للصدق، فعلٍ يُمارَسُ باستمرار من أجل الدفاع عن وتحسين أداء العوالم الإجتماعية التي تُطبق فيها المبادئ العقلية ويظهر فيها الصدقُ إلى الوجود.

(س) في التقاليد الألمانية، هناك انشغال بالتبرير، بالتأسيس - هذه الحاجة إلى تبرير نقد المرء، مثلما عند هابرماس؛ فهل هناك نقطة مستقرة، أساس، يبررُ كل أفكاري، ويكون على كل فردٍ أن يُقرَّ به؟

(ج) يمكن للمرء أن يسأل هذا السؤال مرةً واحدة وانتهى الأمر، في البداية. ثم يعتبر أنه قد أجيب عليه. أما بالنسبة لي، فأعتقد أنه يجب أن يُسأل إمبيريقياً، تاريخياً. وهذا، بلاشك، مُحبط بعض الشيء، لأنه أقل «راديكالية» ... إذ أن مماهاة نفسك بالعقل هو وضع شديدُ الإغراء لأي مفكر. وفي الحقيقة، يجب على المرء أن يخاطر بنفس وضعه كمفكر كلّي لكي تكون أمامه فرصة التفكير على نحوٍ أقل خصوصيةً. وحين أزعم، في كتابي الأخير، أنني أقوم بتشييء الجامعة University، التي هي عالمٌ universe أنا جزء منه والتي هي مصدرٌ لكل مزاعم الكلية Universality، فإنني أعرض نفسي أكثر من أي وقتٍ مضى لسؤال الأساس، لسؤال مشروعية هذه المحاولة للتشييء، هذا السؤال - الذي لا يوجهُ إلى أحد أبداً حين اتحدث عن القبيليين، أو عن فلاحي إقليم بيارن Béarnais، أو عن المديرين الصناعيين - يوجهُ إلى لحظة أن أزعم تشييء محترفي التشييء. أنني أحاول طرح سؤال الأساس على أسسٍ وضعية تقريباً: ما هي الصعوبات الخاصة التي تواجهك حين تريدُ تشييء فضاءٍ يتضمنك، وما هي الشروط الخاصة التي يجب أن تُحققها لكي تكون لديك فرصة لتجاوز هذه الصعوبات؟ وأكتشفُ أن المصلحة التي يمكن أن تكون لديك لتشييء عالم أنت جزءٌ منه هي طموح مطلق، طموح لاستغلال وجهة نظرٍ مطلقة وغير - نسبية. وهذا هو نفس الشيء الذي إعتاد أن يُخوِّله لنفسه المفكرُ الذي يدَّعي لنفسه فكراً مؤسِّسا - لذاته. أكتشف أن المرء يصبح سوسيولوجيا، مُنظراً، حتى تكون له وجهة نظر مطلقة، theoria نظرية، وأن هذا الطموح الملكي، المقدس هو مصدرٌ هائل للخطأ، طالما لم يتم الإعتراف به، لدرجة أنه للإفلات ولو قليلاً مما هو نسبيٌ. فإنَّ على المرء أن يتخلى بشكلٍ مطلق عن

المطالبة بالمعرفة المطلقة، أن ينزع تاج الملك - الفيلسوف. وأكتشفُ أيضاً أنه في مجالٍ ما في لحظة معينة، يكون منطق اللعبة بحيث يكون لفاعلين معينين **مصلحة** في الكلّي. وعلّي أن أقول أن ذلك حقيقي في حالتي. لكن حقيقة معرفتي لذلك، معرفة أنني أستثمرُ حوافز شخصية، مرتبطة بمجمل قصة حياتي، في بحثي، تمنحني فرصةً صغيرة لمعرفة حدود رؤيتي. بإيجاز، فإن مشكلة الأسس لا يمكن إثارتها على أسسٍ مطلقة: إنها مسألة درجةٍ ويمكن للمرء بناءُ أدواتٍ للإفلات، جزئياً على الأقل، من ال[illegible]. وأهم هذه الأدوات هو التحليل - الذاتي، مفهوماً على أنه معرفةٌ ليس فقط من وجهة نظر العالم، بل كذلك من وجهة نظر أدواته للمعرفة في جوانبها المحدَّدة تاريخياً. كذلك فإن تحليل الجامعة في بنيتها وفي تاريخها هو أخصبُ إستكشافات اللاوعي. وأنا أعتبر أنني سأكون قد وفيتُ على نحوٍ ملائم بمقتضيات عقدي المبرم بوصفي «موظفاً لدى البشرية»، كما قال هوسرل، إذا استطعت تدعيم أسلحة النقد الإنعكاسي التي لابد لكل مُفكرٍ أن يشهرها ضد نفسه لكي تتاحَ له أية فرصة ليكون عقلانياً. لكنني، كما يمكن أن ترى، أميلُ دائماً إلى تحويل المشكلات الفلسفية إلى مشكلاتٍ عملية للسياسة العلمية: وعلى هذا النحو فإنني أؤكد التعارض الذي أرساه ماركس، في **البيان الشيوعي**، بين المفكرين الفرنسيين الذين يفكرون دائماً على نحو سياسي وبين المفكرين الألمان الذين يطرحون أسئلة كلّيةً، مجردة «عن طُرُق تحقيق الطبيعة الإنسانية»...



الهوامش:

* حوار مع ا. هونيت A. Honneth، وهـ. كوسيبا H. Kocyba، وب. سكفيبس B. Scwibs، أجرى في باريس في أبريل ١٩٨٥ ونشر بالألمانية تحت عنوان "Der Kampf um die symbolische Ordnung، في مجلة Asthetik und Kommunikation، ١٦، أعداد ٦١ - ٦٢ (١٩٨٦)

(1) J. P. Sarte, Being and Nothingness, tr. H. E. Barnes (New York, 1956).

* نسبة إلى ڤيبر Weber - م

(2) P. Bourdieu and J. C. Passeron, Les héritiers, les étudiants et la culture (Paris, 1964), trans. as The Inheritors: French Students and their Relation to Culture, tr. R. Nice (Chicago, 1979).

(٣) Esprit: مجلة سياسية وأدبية (مسيحية ويسارية بشكل واسع) تأسست في الثلاثينيات؛ وصارت منبراً لكتابات المقاومة في الحرب العالمية الثانية.

(4) E. Husserl, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, tr. W.R.B. Gibson (London, 1931).

(٥) جورج داڤى Georges Davy، آخر الباقين من مدرسة دوركهايم.

(6) I. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, tr. M. Foucault (Paris, 1964).

(٧) INSEE المعهد القومي للإحصاء والدراسات الإقتصادية

(8) M. Raphael: Proudhon, Marx, Picasso: Three Studies in the Sociology of Art, tr. I. Marcuse (London, 1980).

(9) F. Fanon, The Wretched of the Earth, tr. C. Farrington (Harmondsworth, 1967).

(10) P. Bourdieau, Lesens pratique (Paris, 1980); trans. as the Logic of Practice, tr. R. Nice (cambridge, 1989).

* نسبة إلى القديس توما الأكوينى - م

* العنب الحُصرم sour grapes: تشير إلى ما يزعم المرء أنه لا يرغب فيه لأنه لا يستطيع الحصول عليه - م.

(11) E. Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism (New York, 1957).

(12) E. Panofsky, Meaning in the Visual Arts (Harmondsworth, 1970).

(13) G. Labica and G. Bensussan, Dicctionnaire critique du Marxisme (Paris, 1985)

(14) K. Marx and F. Engels, The German Ideology (Moscow, 1964).

(15) P. Boudieu, la distinction. Critique sociale de jugement (Paris, 1979).

(16) P. Bourdieu, "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", Social Research, 35, no.4 (Winter 1968), pp. 681-706.

(17) P. Bourdieu, Homo academicus (Paris, 1984).

(18) P. Bourdieu, L. Boltanski, R. Castel and J. C. Chamboredon, Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie (Paris, 1970).

(19) P. Borudieu, "Systèmes d'enseignement et sysèmes de pensée", trans. as "Systems of Education and Systems of Thought", International Social Science Journal, 19, no. 3 (1967), pp. 338-58.

(20) L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, trans. as Culture and Value, tr. P. Winch (Oxford, 1980).

2
معالم

(س) في سوسيولوچيا اليوم، تتعايش «مدارس» عديدة، ذات نماذج ومناهج مختلفة؛ يتشاجر أنصارها بعنف أحياناً. وفي عملك، تحاول تخطى هذه التعارضات. فهل يمكن القول أن موضوع الرهان في بحثك هو تطوير مركّبٍ سوف يؤدى إلى سوسيولوچيا جديدة؟

(ج) سوسيولوچيا اليوم مليئة بالتعارضات الزائفة، التى عادةً ما يقودنى عملى إلى تجاوزها - حتى لو لم أشرع في ذلك عن قصد. هذه التعارضات هى إنقسامات حقيقية في المجال السوسيولوچى؛ ولها أساس إجتماعى، لكن ليس لها أى أساس علمى. ولنأخذ أكثرها وضوحاً، مثل التعارض بين المنظرين والامبيريقيين، أو بين الذاتيين والموضوعيين، أو بين البنيوية وبعض أشكال الظاهراتية. كل هذه التعارضات (وهناك الكثير غيرها) تبدو لى مُختلقةً تماماً وخطيرةً في نفس الوقت، لأنها تؤدى إلى تشويهات. والمثال الأشد نمطيةً هو التعارض بين مُقاربةٍ يمكن تسميتها بنيويةً، تسعى إلى التقاط العلاقات الموضوعية المستقلة عن العقول والإرادات الفردية، كما قال ماركس، ونهجٍ ظاهراتى، تفاعلى أو إثنو - منهجى يسعى إلى التقاط ما ينطبع فعلياً في خبرة الفاعلين agents عن التفاعلات والصلات الإجتماعية، والإسهام الذى تقدمه في البناء العقلى والعملى للوقائع الإجتماعية. ويدين الكثير من هذه التعارضات بوجوده جزئياً إلى جهدٍ للصياغة النظرية لمواقف مرتبطة بإمتلاك أشكالٍ مختلفةٍ من رأس المال

الثقافي. والسوسيولوچيا، كما هى في حالتها الراهنة، هى علم له طموحات واسعة، والطرق المشروعة لممارسته بالغةُ التنوع. وبإمكان المرء أن يجمع تحت إسم السوسيولوچى أناساً يقومون بتحليلات إحصائية، وآخرين يطوِّرون نماذج رياضية، وآخرين يصفون مواقف عينية، وهلم جّرا. ونادراً ما توجد هذه الأنماط من الكفاءة معاً في شخص واحد بعينه، وأحد أسباب التقسيمات التى تميل إلى التشكُّل كتعارضات نظرية هو حقيقة أن السوسيولوچيين يتوقّعون فرض الطريقة التى يجدونها أقرب إلى متناولهم باعتبارها الطريقة المشروعة الوحيدة لممارسة السوسيولوچيا. ولكونهم «متحيِّزين» على نحو حتمى تقريباً، فإنهم يحاولون فرض تعريفٍ متحيِّز لعلمهم: وفي ذهنى هنا أولئك الأشخاص الميّالون إلى الرقابة والذين يستخدمون الإحالة إلى الحقائق الإمبيريقية بطريقة قمعية أو إخصائية (حتى ولو لم يكونوا يقومون بأنفسهم بالبحث الإمبيريقى) وأولئك الذين، تحت غطاء التأكيد على أهمية التحوُّط المتواضع مقابل الجسارة النظرية، يطالبون إبستمولوچيا الإمتعاض الكامنة وراء المنهجية الوضعية بأن تبرر نفسها، حتى يتمكنوا من منع الآخرين من عمل ما يعجزون عن عمله، وحتى يتمكنوا من فرض حدودهم الخاصة على الآخرين. بعبارة أخرى، أعتقد أن عدداً كبيراً من الأعمال المسّماة «نظرية» أو «منهجية» ليست سوى إيديولوچياتٍ تبريرية لشكل مُعين من الكفاءة العلمية. وربما أظهر تحليلُ مجال السوسيولوچيا أن هناك إرتباطاً وثيقاً بين نوع رأس المال الثقافى الذى يتصرف فيه مختلف الباحثين وبين شكل السوسيولوچيا الذى يدافعون عنه بإعتباره الشكل الوحيد المشروع.

(س) هل هذا ما تعنيه حين تقول أن سوسيولوچيا السوسيولوچيا هى أحد

الشروط الأولى للسوسيولوجيا ؟

(ج) نعم، لكن سوسيولوچيا السوسيولوچيا لها أيضاً ميزات أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن المبدأ البسيط الذى يُنصح وفقاً له كل شاغلٍ لموقعٍ بأن يلاحظ حدودَ شاغلى المواقع الأخرى يتيح للمرء أقصى إستفادة من الإنتقادات التى قد يتعرّض لها. وإذا أخذت، مثلاً، العلاقات بين ڤيبر وماركس، التى دائماً ما تُدرس على نحو اكاديمى، لأمكنك أن تنظر إليها بطريقة أخرى وأن تسأل كيف ولماذا يتيحُ لك أحدُ المفكرين أن ترى صدق الآخر والعكس بالعكس. والتعارض بين ماركس، وڤيبر، ودروكهايم، كما يتم استحضاره طقسياً في المحاضرات والأبحاث، يخفى حقيقة أن وحدة السوسيولوچيا ربما تكمنُ في ذلك المجال من المواقف الممكنة التى يوحى تناحرُها، المُدْرَك على أنه كذلك، بإمكانية تجاوزها هى نفسها. واضح، مثلاً، أن ڤيبر رأى شيئاً لم يره ماركس، لكن من الواضح أيضا أن ڤيبر إستطاع أن يرى مالم يره ماركس لأن ماركس رأى ما رآه. وتكمن إحدى الصعوبات الكبرى للسوسيولوچيا في حقيقة أنك، غالباً، ما يكون عليك أن تُدرجَ في العلم ما بدأت في بناء الصدق العلمى ضدَّه. فضد وهم الدولة الإعتباطية، بنى ماركس مقولة الدولة بوصفها أداةً للسيطرة. لكن، ضد التحرر من الأوهام الذى أحدثه النقد الماركسى، عليك أن تسأل، مع ڤيبر، كيف تتمكن الدولة، وهى ما هى، من فرض الإعتراف بسيطرتها، وعما إذا لم يكن من الضرورى أن تُدرج في النموذج ما أقمت ضده النموذج، أعنى التمثيل العفوى للدولة بوصفها مشروعة. وبنفس الطريقة يمكنك إقامة تكامل بين كُتّابٍ متناحرين ظاهرياً بصدد الدين. ليس بدافع أى حبٍ للتناقض أن أقول أن ڤيبر قد نفّذَ المقصد الماركسى (بأفضل معانى الكلمة)

في ميادين لم يتمكن ماركس من تنفيذه فيها. وفي ذهني بوجه خاص سوسيولوچيا الدين، التى ليست بالتأكيد موطنَ قوة ماركس. فقد أقام ڤيبر إقتصاداً سياسياً حقيقياً للدين، وبشكل أدقّ، فإنه قد أظهر كامل طاقة التحليل المادى للدين دون أن يُدمرَ الطابعَ الرمزى الخاص للظاهرة. وحين يقرر، مثلاً، أن الكنيسة تجدُ تعريفها في إحتكارِ التلاعب المشروع بآلية الخلاص، فإنه بدل الوصول إلى إحدى تلك الإزاحات المجازية الخالصة للّغة الإقتصادية التى شاعت في فرنسا خلال الأعوام القليلة الماضية، قد أحدث قفزة استثنائية إلى الأمام في الفهم. هذا النوع من التدريب يمكن القيام به فيما يخصّ الماضى، لكن كذلك فيما يخصّ التعارضات الحاضرة. وكما قلتُ لتوى، فإن كل سوسيولوچى سيحسنُ صُنعاً لو أنصت إلى خصومه حيث أن من مصلحتهم أن يروا مالا يستطيع هو رؤيته، أن يلاحظوا حدود رؤيته، التى تكون بالتعريف غير مرئية بالنسبة له.

(س) لسنواتٍ عديدة، ظلّت «أزمة السوسيولوچيا» موضوعاً بارزاً بين السوسيولوچيين. ومؤخراً، أخذ الناس يتحدثون عن «تحطُّم العالم الإجتماعى». فإلى أى مدى كانت هذه «الأزمة» أزمةً علمية؟

(ج) يبدو لى أن الوضع الراهن، الذى عادةً ما يوصف كما تقول بأنه وضع أزمة، مُواتٍ تماماً للتقدم العلمى. أعتقد أن العلوم الإجتماعية، بدافع الرغبة في نيلِ الإحترام، وحتى تبدو، حتى في عين نفسها، كعلومٍ مثل كل العلوم الأخرى، قد أقامت «نموذجاً» paradigm زائفاً. وبعبارة أخرى، فإن نمط التحالف الإستراتيچى بين كولومبيا وهارڤارد، مثلث بارسونز - ميرتون - لازارسفلد Parsons - Merton - Lazarsfeld، الذى إرتكز عليه لسنوات عديدة وهم علمٍ اجتماعى مُوحَّد، كان نوعاً من الشركة القابضة

الثقافية ظلت تنتهج إستراتيجيةً شبه واعية للسيطرة الإيديولوچية حتى إنهارت أخيراً - مما سجّل تقدماً ملحوظاً، في اعتقادى. وللتحقق من هذا الرأى، ما عليك سوى النظر إلى من يتناقلون كلمة «أزمة». إنهم، في رأيى كل من إستفادوا من تلك البنية الإحتكارية. وهذا يعنى أنه في كل مجال - في المجال الإجتماعى مثلما في كل المجالات - ثمة صراع من أجل إحتكار المشروعية. وكتاب مثل كتاب توماس كون Thomas Kuhn عن الثورات العلمية كان له تأثير ثورةٍ إبستمولوچية في عيون بعض السوسيولوچيين الأمريكيين (رغم أنه في رأيى ليس كذلك على الإطلاق) لأنه إستُخدم كسلاح ضد النموذج الزائف الذى إستطاع عدد من الناس، يحتلّون مركزاً مُسيطراً ثقافياً بسبب السيطرة الإقتصادية والسياسية لأمتهم ووضعهم في العالم الأكاديمى، أن يفرضوه على نطاق واسع في العالم كله.
سيكون عليك أن تُحلّل بالتفصيل تقسيم عمل السيطرة التى تم تشييدها. ولديكَ من ناحية، نظرية توفيقية قائمة على أساس إعادة تفسيرٍ إنتقائية للميرات الأوربى، وتستهدف العمل بطريقة توحى بأن تاريخ العلوم الإجتماعية يبدأ في الولايات المتحدة. من بعض النواحى، كان بارسونز بالنسبة للتقاليد السوسيولوچية الأوربية بمثابة شيشيرون بالنسبة للفلسفة الإغريقية؛ فهو يأخذ المؤلفين الأصليين، ويعيد ترجمتهم إلى لغةٍ عرجاءَ بعض الشئ، لينتج رسالةً تلفيقية syncretic، مزيجاً أكاديمياً من ڤيبر، ودوركهايم، وباريتو Pareto - لكن، ليس ماركس، بالطبع. ولديك، من ناحية أخرى، تحيُّز ڤيينا الإمبيريقى للازارسفلد، وهو نوع من الوضعية - الجديدة القصيرة النظر، العمياء نسبياً تجاه الجانب النظرى. أما بالنسبة لميرتون، الذى يقع بين الإثنين، فقد قدّم لنا مباحث أكاديمية تافهة، توليفاتٍ

صغيرةٍ واضحةٍ وبسيطة، في شكل «نظرياتٍ متوسطة - المدى». ولديك إقتسام فعلى للصلاحيات بالمعنى القانونى للكلمة. وكان كل هذا يُشكِّل وحدةً بالغة القوة **إجتماعياً**، يمكن أن تعطيك الإنطباع بوجود «نموذج» مثلما في العلوم الطبيعية. وهنا يدخل ما أسميه بأنه «تأثير جيرشنكرون» Gerschenkron effect: إذ أن جيرشنكرون يوضح أن الرأسمالية في روسيا لم تكتسب أبداً الشكل الذى اتخذته في بلدانٍ أخرى للسبب البسيط المتمثل في أنها لم تنطلق إلاّ متأخراً جداً. والعلوم الإجتماعية تدينُ بعددٍ كبير من سماتها وصعوباتها لحقيقة أنها هى الإخرى لم تنطلق إلاّ بعد العلوم الأخرى بكثير، بحيث أنها، مثلاً يمكن أن تستخدم عن وعى أو لا وعى نموذج العلوم الأكثر تقدماً لكى تحفز الصرامة العلمية.

في سنوات الخمسينات والستينات، كان ما جرت محاكاتُه هو وحدةُ العلم، كأنه لا وجودَ للعلم إلاّ حين توجد الوحدة. وكانت السوسيولوچيا تُنتقد لأنها متناثرة وتمزّقها النزاعات. وكان السوسيولوچيون مُجبرين بإصرار على إبتلاع فكرة أنهم ليسوا علميين لأنهم في نزاع، أو خلافيين، حتى أنهم إكتسبوا شوقاً معيناً إلى هذا التوحيد، سواءٌ كان حقيقياً أو زائفاً. وفي الحقيقة، فإن النموذج الزائف للشاطئ الشرقى للولايات المتحدة كان نوعاً من الأرثوذكسية ... كان يحاكى **رأى العارفين المُتفق عليه** communis doctorum opinio الذى لا يناسب العلم، خصوصاً حين يكون قد بدأ للتو، بل يناسب كنيسة العصور الوسطى أو المؤسسة القضائية. وفي حالات كثيرة، حققت اللغةُ السوسيولوچية للخمسينات المأثرة المدهشة في التحدث عن العالم الإجتماعى وكأنها لا تتحدث عنه على الإطلاق. كانت لغة إنكارٍ، بالمعنى الفرويدى للكلمة، تستجيبُ للمطلب الإساسى الذى يطلبه مَن

هم في السلطة من أىَ خطاب حول العالم الإجتماعى - طلب أن تكون محايدةً وفي المتناول .. وماعليك سوى قراءة المجلات الأمريكية للخمسينات: كان نصف المقالات مُكرَّساً للاَ-معيارية anomie، وللتنويعات الإمبيريقية أو النظرية على مفاهيم دوركهايم الأساسية، إلى آخره. كانت نوعاً من الثرثرة الإكاديمية الفارغة حول العالم الإجتماعى، لا تضم سوى القليل جداً من المادة الإمبيريقية. وما أدهشنى بوجه خاص، لدى كُتَّابٍ شديدى الإختلاف، كان إستخدام مفاهيم ليست عينية ولا مُجردة، مفاهيم لا يمكن فهمها إلاَ إذا كانت لديك فكرة ما عن المرجع العينى في أذهان من يستخدمون هذه المفاهيم. كانوا يُفكّرون في «سوسيولوچى من النخبة العالمية*» ويقولون «أستاذ كلّى النزعة». وبلغت لا واقعية اللغة المُستخدمة ذُرى جديدة. ولحسن الحظ كانت هناك إستثناءات، مثل مدرسة شيكاجو، التى تحدثت عن الأحياء البائسة وعن مجتمع النواصى، ووصفت العصابات أو دوائر ذوى الجنسية المثلية، وبإختصار، تحدثت عن دوائر واقعية وأناس واقعيين... لكنهم في مثلث بارسونز-لازارسفلد-ميرتون الصغير، لم يستطيعوا رؤية أى شئٍ من ذلك.

من هنا فإن «الأزمة» التى يتحدث عنها الناس هذه الأيام هى أزمة في الأرثوذكسية، وإنتشار الهرطقات يُسجِّل، في رأيى تقدماً نحو الصرامة العلمية. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الخيال العلمى قد تحرَّر بالتالى، إذا كانت كل الإمكانات التى تقدمها السوسيولوچيا قد أصبحت متاحةً مرةً أخرى. إننا نتعاملُ الآن مع مجالٍ له صراعاته الخاصة به، التى أمامها فرصة أن تصبح من جديد صراعات علمية، وبعبارة أخرى، مواجهاتٍ تتم تسويتها على نحوٍ يُوجِبُ عليك أن تكون علمياً إذا كان لك أن تفوز: إذ لم يعد

باستطاعتك أن تفوز بمجرد التلاعب بشكل غامض بكلمات نسبة الصفات ascription/ التحقق achievement، واللا -معيارية، أو بتقديم جداول إحصائية عن «إستلاب» العمال الذين جرى بناؤهم نظرياً - ومن ثم إمبيريقياً - بطريقة سيئة.

(س) في السوسيولوچيا، يوجد ميلٌ باتجاه درجةٍ عالية جداً، وأحياناً مفرطة، من التخصُّص. فهل هذا أحد جوانب تأثير جيرشنكرون الذى ذكرته لتوك؟

(ج) تماماً. فالناس يريدون تقليد العلوم المتقدمة التى تكون فيها موضوعات البحث دقيقةً جداً وضيقةً جداً. هذا التخصص المفرط هو ما يُمجِّده النموذج الوضعى، عن طريق نوعٍ من الشك في كل الطموحات من النوع العام، التى يُنظر إليها على أنها من بقايا طموح الفلسفة إلى احتواء كل معرفة. وفي الحقيقة، فإننا مازلنا في مرحلة يكون من العبث فيها الفصل، مثلاً، بين سوسيولوچيا التربية وسوسيولوچيا الثقافة. فكيف يمكنك القيام بسوسيولوچيا للأدب أو سوسيولوچيا للعلم دون الإحالة إلى سوسيولوچيا النظام التعليمى؟ وحين يكتب الناس، مثلاً، تاريخاً اجتماعياً للمثقفين، فإنهم ينسون على الدوام تقريباً أن يضعوا في اعتبارهم التطور البنيوى للنظام التعليمى، الذى يمكن أن تتضمن تأثيراته «إنتاجاً زائداً» من الخرّيجين، يُترجمُ نفسه على الفور في المجال الثقافى، بالنسبة لكلٍ من الإنتاج - مثلاً، في ظهور «بوهيمى» bohème مُخرِّب إجتماعياً وثقافياً - والاستهلاك - مع التحول الكمّى والكيفى للجمهور القارئ literate. ومن الواضح أن هذا التخصص يستجيب أيضاً لمصالح الناس. إنه حقيقة معروفة: فمثلاً، في مقال حول تطور القانون في إيطاليا في العصور

الوسطى، يبّين جيرشنكرون أن القضاة، فور أن نالوا إستقلالهم عن الأمراء، بدأ كل واحدٍ في صياغة تخصُّصه بحيث يكون سمكةً كبيرةً في جدول صغير بدل أن يكون سمكة صغيرةً في جدول كبير. كان كلا التأثيرين معاً يعنيان أن الناس يتخصصون بشكل مفرط، بحيث تم إستبعادُ أى شكلٍ عام نسبياً من البحث إستبعاداً تاماً: ونسوا أنه في العلوم الطبيعية، حتى زمن ليبنتيز، وحتى إلى زمن پوانكاريه Poincaré ، كان العلماء العظام في وقتٍ واحد فلاسفة، ورياضيين، وفيزيائيين.

(س) مثل سوسيولوچيين عديدين، ليس موقفك تجاه الفلاسفة ودياً بشكل خاص. ورغم ذلك، فإنك عادةً ما تشير إلى فلاسفة من قبيل كاسيرر Cas-sirer أو باشلار Bachelard ، يتجاهلهم السوسيولوچيون بوجه عام.

(ج) كما تقول، فإننى عادةً ما أسخر من الفلاسفة، لأننى أتوقع الكثير من الفلسفة. فالعلوم الإجتماعية هى في وقتٍ واحد طرقٌ جديدة للتفكير، في منافسة مباشرة مع الفلسفة أحياناً (وفي ذهنى هنا نظريات الدولة، والعلم السياسى، وما إلى ذلك)، وكذلك موضوعات للتفكير يمكن أن يكون من المفيد أن تتأملها الفلسفة. ويمكن أن تكون إحدى وظائف فلاسفة العلم أن يزوِّدوا السوسيولوچيين بأسلحة يمكنهم إستخدامها للدفاع عن أنفسهم ضد فرض إبستمولوچيا وضعية هى إحد جوانب تأثير جير شنكرون. فحين يصف كاسيرر، على سبيل المثال، تولّد الطريقة الجديدة للتفكير، تولُّد المفاهيم الجديدة التى تجعلها تعملُ علومُ الرياضيات والفيزياء الحديثة، فإنه يدحضُ تماماً النظرة الوضعية بأن يُبيِّن أن أرقى العلوم تطوراً لم تستطع أن تظهر إلى الوجود، في تاريخ حديث جداً، إلاّ بمعاملة العلاقات بين الكيانات على أنها أهم من الكيانات ذاتها (مثل القوى في الفيزياء الكلاسيكية). وهو

بذلك يبين أن ما يقدمه لنا الناس تحت قناع منهجيةٍ علمية ليس سوى تمثيلٍ إيديولوچى للطريقة المشروعة لممارسة العلم التى لا تناظر أى شئٍ حقيقى في الممارسة العلمية.

وهاك مثالاً آخر. ينتقد الناس الباحث، خصوصاً في التقاليد الأنجلو - سكسونية، لاستخدامه مفاهيم تعمل كلوحات إرشادية تشير إلى ظواهر تستحق البحث لكنها تظل في العادة مُعتمة وغامضة، حتى ولو كانت موحية ونابضة. وأعتقد أن بعض مفاهيمى (في ذهنى، مثلاً، الاعتراف أو إساءة المعرفة recognition or miscognition) تندرج في هذه الفئة. وفي استطاعتى، دفاعاً عن نفسى، أن أذكر كل أولئك «المفكرين»، الواضحين جداً، والشفافين جداً، والمطمْئنين جداً، الذين تحدثوا عن الرمزية، والتواصل، والثقافة، والعلاقات بين الثقافة والإيديولوچيا، وكل ما كان يُشوِّشه، أو يخفيه، أو يقمعه، هذا «الوضوح الداكن». لكن باستطاعتى كذلك وفي المقام الأول أن أستعين بأولئك الذين ذكروا، مثل ڤتجنشتين، مبلغ قوة الكشف التى تتمتع بها المفاهيمُ المفتوحة والذين شجبوا «إنغلاق» المقولات المفرطة في إتقان البناء، إنغلاق «التعريفات الأولية» وأوجه الصرامة الزائفة الأخرى للمنهجية الوضعية. ومرة أخرى، فإن إبستمولوچيا صارمة حقاً يمكن أن تحرِّر الباحثين من التقاليد المنهجية التى تثقل كاهل البحث - وهى تقاليدُ عادةً ما يلوذ بها أشد الباحثين إتضاعاً لكى «يُقلِّموا أنياب الشبل»، كما قال أفلاطون - وبعبارة أخرى، لكى يحطوا من قدر، ويختزلوا، إبداعات وإبتكارات الخيال العلمى. ومن هنا أعتقد أن المرء قد يخرج بانطباع عن غموضٍ معين في بعض المقولات التى سَبَكتُها، حين يعتبرها نتاجاً لعمل مفهومى، بينما كان ما أسعى إليه هو أن أجعلها تعمل

في التحليلات الأمبيريقية بدل تركها «تدور دون عمل»* : فكل واحدة من هذه المقولات (مقولة المجال، مثلاً) هى، في حالة مكثفة، برنامج بحث ومبدأ يستطيع المرء عن طريقة أن يتجنب مجموعة كاملةً من الأخطاء. ويمكن للمفاهيم - ولابد لها، إلى مدى معين - أن تظل مفتوحةً ومؤقتة، مما لا يعني أن تظل غامضة، أو تقريبية، أو مُشوَّشة: فأى تفكير حقيقى في الممارسة العلمية يشهد بأن هذا **الإنفتاح** للمفاهيم، الذى يمنحها طابعها «الموحى»، ومن ثم قدرتها على إنتاج تأثيرات علمية (بإظهار أشياء لم تُر من قبل أبداً، بالإيحاء ببحثٍ يجب عمله، وليس بمجرد التعليقات)، هو جوهر أى فكر علمى في **حالة ميلاد** in statu nascendi، في مقابل ذلك العلم المكتمل الذى يقدم غُثاءً عقلياً للمنهجيين وكل أولئك الذين يبتكرون بعد أن يهدأ غبار المعركة، قواعدَ ومناهج ضارة أكثر من كونها مفيدة. ويمكن لإسهام الباحث أن يتمثل، في أكثر من حالة، في لفت الإنتباه إلى مشكلة، إلى شئ لم يره أحد لأنه كان بديهياً جداً، واضحاً جداً، لأنه، كما نقول، كان «يُحدِّق في عيونهم». وقد تم، مثلاً، تقديم مفهومى الإعتراف،recognition وإساءة المعرفة miscognition، في البداية، لكى يُسمِّيا شيئاً غائباً عن نظريات السلطة، أو مشاراً إليه بطريقة تقريبية جداً (السلطة تأتى من أسفل، وما إلى ذلك). وهما يحددان فعلاً خطأً من البحث. وعلى هذا النحو أنظُرُ إلى عملى حول الشكل الذى تأخذه السلطة في الجامعة بوصفه مساهمةً في تحليل الآليات الموضوعية والذاتية التى تتم من خلالها ممارسة القسر الرمزى، ممارسة الاعتراف وإساءة المعرفة. وأحد مقاصدى، في الاستخدام الذى أقوم به لهذين المفهومين، هو نبذ التفرقة الأكاديمية بين الصراع والإجماع التى تجعل من المستحيل تحليل

المواقف الواقعية التى يتحقق فيها الخضوع الإجماعى فى ومن خلال الصراع. فكيف يمكن أن تُنسب إلى فلسفةِ إجماعٍ؟ اننى أدرك تماماً أن الخاضعين، حتى فى النظام التعليمى، يعارضون ويقاومون هذه السيطرة (وقد أدخلت أعمال ويليس Willis إلى فرنسا). لكن، في فترات معينة، جرى إضفاء الطابع الرومانسى على صراعات الخاضعين (إلى مدى انتهى فيه الأمر بعبارة «في النضال» إلى أن تعمل كنوع من النعت الهوميروسى، يمكن لصقه على أى شئ يتحرك - على النساء، والطلبة، والخاضعين، والعمال، إلى آخره) إلى درجة أن الناس نسوا في النهاية شيئاً يعرفه جيداً كل من رأى ذلك عن قرب: أن الخاضعين خاضعون في عقولهم أيضاً. هذا ما أود الإيحاء به حين أستخدم مقولاتٍ من قبيل الإعتراف وإساءة المعرفة.

(س) انك تُصرُّ على أن الواقع الاجتماعى تاريخىٌ من أوّله إلى آخره فأين تضع نفسك بالنسبة للدراسات التاريخية، ولماذا لا ترى الأشياء أبداً في منظور طويل المدى؟

(ج) في العلم الإجتماعى كما هو في اللحظة الراهنة، أعتقد أن التاريخ الطويل المدى هو أحد المواضع المتميزة للفلسفة الاجتماعية. وغالباً ما ينتج عن هذه الحقيقة، بين السوسيولوچيين، إعتبارات عامة حول البقرطة bu-reaucratization، وحول سيرورة العقلنة، والتحديث إلى آخره، تجلب عدداً كبيراً من المنافع الاجتماعية لمؤلفيها، لكنها لا تجلب سوى القليل من المنافع العلمية. وفي الحقيقة، يجب التخلّى عن هذه المنافع من أجل ممارسة السوسيولوچيا كما أراها. والتاريخ الذى آحتاجه من أجل عملى غير موجود في الأغلب. فمثلاً، طرحتُ على نفسى في هذه اللحظة مشكلة الفنان أو

المثقف الحديث. كيف يكتسب الفنان والمثقف بالتدريج استقلالهما، ويناﻻن حريتهما؟ لإجابة هذا السؤال بدقة، عليك القيام بعمل بالغ الصعوبة. فالعمل التاريخى الذى يجب أن يمكنك من فهم تولُّد البنيات كما يمكن ملاحظتها في لحظةٍ مُعطاة في مجالٍ أو آخر هو عمل صعب التنفيذ جداً، حيث لا يمكنك أن تقنع سواء بتعميمات مبهمة على أساس وثائق معدودة إختيرت عشوائياً، ولا بتجميعاتٍ وثائقية أو إحصائيةٍ صبورة عادة ما تترك مساحات فارغة حيث يجب أن تعطينا معلومات جوهرية. ومن هنا فإن سوسيولوچيا كاملةً ومكتملة يجب أن تتضمن بوضوح تاريخاً للبنيات التى هى الناتج لمجمل العملية التاريخية عند لحظة مُعطاة. وهذا يخاطر بتطبيع البنيات وبتمرير حالة من توزيع السلع أو الخدمات بين الفاعلين agents، مثلاً، (في ذهنى، مثلاً، النشاطات الرياضية، لكن نفس الشئ يصدق على تفضيلات الناس لأفلامٍ مختلفة) على أنها التعبير المباشر، و«الطبيعى»، إذا جاز القول، عن الاستعدادات المرتبطة بالمواقع المختلفة في الفضاء الإجتماعى (وهذا ما يفعله أولئك الذين يريدون إقامة علاقة ضرورية بين «طبقة» وبين أسلوب تصويرى لرياضةٍ ما). من الضرورى كتابة تاريخ بنيوى يجدُ في كلِّ حالةٍ من حالات البنية نتاجاً لصراعاتٍ سابقة لتغيير أو الإبقاء على البنية، وكذلك، ومن خلال التناقضات، توتراتٍ وعلاقات قوة تؤسس تلك البنية، وتُعدُّ مصدرَ تحولاتها التالية. وهذا بدرجة أو أخرى هو ما فعلته لكى أُسجِّل التحولات التى ظلت تجرى في النظام التعليمى لسنوات عديدة. وأحيلك إلى الفصل في كتاب التميُّز(١) الذى يحمل عنوان «الطبقات والتصنيفات»، والذى أحلِّل فيه التأثيرات الإجتماعية للتغيرات في العلاقات بين المجال التعليمى والمجال الإجتماعى. تشكّل

المدارس مجالاً يميل، أكثر من أى مجال آخر، إلى إعادة إنتاج نفسه. ويرجع ذلك، بين أسباب أخرى، إلى حقيقة أن الفاعلين يملكون التحكم في إعادة إنتاج أنفسهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المجال التعليمى في قبضة قوى خارجية. وبين أقوى عوامل التغير في المجال التعليمى (وبشكل أعمّ، في كل مجالات الإنتاج الثقافى)، لدينا ما سمّاه الدوركهايميون بإسم التأثيرات المورفولوچية: تدفُّق زبائن أكثر عدداً (وكذلك أفقر ثقافياً)، مما يستتبعه كلُّ أنواع التغير على كل المستويات. لكن من أجل فهم تأثيرات التحولات المورفولوچية، عليك، في الحقيقة، أن تضع في الاعتبار مجملَ منطق المجال، الصراعات الداخلية للهيئة المهنية، والصراعات بين الكلّيات (نزاع الكليات لدى كانط)، والصراعات داخل كل كليّة، وبين المراكز الأكاديمية المختلفة والمستويات المختلفة للمراتبية التدريسية،وكذلك الصراعات بين مختلف التخصصات. وتكتسب هذه الصراعات فعالية تحويلية أكبر حين تواجه عمليات خارجية: فمثلاً، في فرنسا مثلما في بلدان عديدة، نجد أن العلوم الإجتماعية، السوسيولوچيا، والسيميولوچيا، واللغويات وما إلى ذلك، التى تقدم فى ذاتها شكلاً من التخريب لتقاليد «الكلاسيكيات» القديمة، للتاريخ الأدبى، أو فقه اللغة، أو حتى الفلسفة، قد وجدت تعزيزات لها في الأعداد الضخمة من الصلبة الذين إنجذبوا إليها، واستتبع هذا التدفق من الطلبه بدوره زيادة في عدد المحاضرين الكبار والصغار، وهكذا مما أدى إلى نزاعات داخل المؤسسة، كانت إنتفاضات مايو ١٩٦٨ تعبيراً عنها جزئياً. وبأمكانك أن ترى كيف أن المصادر الدائمة للتغيير، أى الصراعات الداخلية، تكون فعالة حين تواجه المطالبُ الداخلية للكهنة الصغار (المحاضرين الصغار)، الذين يميلون دائماً إلى المطالبة بالحق في مهنة كليَّة،

حين تواجه هذه المطالبُ المطالبَ الخارجية لسواد الجمهور (الطلبة)، وهى المطالب التى تكون هى نفسها عادةً مرتبطةً، في حالة النظام التعليمى، بفائض من المنتجات في النظام التعليمى، «بإنتاج زائد» من الخريجين. باختصار، لا يجب أن تخوّل العوامل المورفولوچية نوعاً من الفعالية الميكانيكية: إذ فضلاً عن حقيقة أن هذه العوامل تكتسب فعاليتها النوعية من نفس بنية المجال الذى تعمل فيه، فإن الزيادة في الأعداد مرتبطة هى نفسها بتحولات عميقة في الطريقة التى يدرك بها الفاعلون، طبقاً لاستعداداتهم، المنتجات المختلفة (المؤسسات، والتخصصات، والدرجات، إلخ) التى تقدمها المؤسسة التعليمية، ومرتبطة، بنفس القدر، بالتحولات في المطالب التعليمية، إلخ. هكذا، وإذا أخذنا مثالاً حدِّياً، فإن كل شئ يوحى بأن العمال الذين، في فرنسا، لم يكونوا يستفيدون تقريباً من التعليم الثانوى، بدأوا يفعلون ذلك في الستينات، لأسباب قانونية، في البداية، بالطبع، لأن سن التعليم الإلزامى قد رُفع إلى السادسة عشرة وما إلى ذلك، لكن أيضاً لأنهم، لكى يحافظوا على وضعهم، الذى ليس الوضع الأدنى، وليتجنبوا السقوط إلى شبه - البروليتاريا، كان عليهم تحصيل حدٍ أدنى من التعليم، وأعتقد أن العلاقة بالمهاجرين تمثل عاملاً في العلاقة بالنظام التعليمى؛ وخطوةً خطوة، يصبح الأمر كذلك بالنسبة لمجمل البنية الإجتماعية. وبأختصار، فإن التحولات التى حدثت فى المجال التعليمى، تُحدِّدُها العلاقة بين بنية المجال التعليمى وبين التحولات الخارجية التى شرَطَت التحولات الحاسمة في العلاقة بين العائلات وبين المدارس. هنا أيضاً، ولتجنُّب، اللغة المبهمة حول تأثير «العوامل الإقتصادية»، يجب فهم كيف تُعاد ترجمة التحولات الإقتصادية إلى تحولات في الاستخدامات

الإجتماعية التى تستغلُّ بها التعليمَ تلك العائلات التى تتأثر بهذه التحولات - مثلاً، الأزمة بين صغار أصحاب الدكاكين، وصغار الحرفيين، وصغار العمال الزراعيين. من هنا، فإن ظاهرةً جديدةً تماماً هى حقيقة أن الفئات الإجتماعية مثل الفلاحين، والحرفيين، أو صغار أصحاب الدكاكين، الذين كانوا يستفيدون فائدة ضئيلة من النظام التعليمى في إعادة إنتاج أنفسهم، بدأوا يستخدمونه بسبب إعادة التوزيع التى فرضتها عليهم التحولات الإقتصادية، أى حين واجهوا احتمال الإنتقال من شروطٍ كانت لهم فيها سيطرة كاملة على إعادة إنتاجهم الإجتماعية - عن طريق النقل المباشر للمهارات: وعلى سبيل المثال، فأنك تجد، في التعليم التقنى، نسبةً عاليةً جداً من أبناء أصحاب الدكاكين والحرفيين يبحثون في المؤسسة التعليمية عن قاعدة لإعادة توزيعهم. وفي هذه الأيام، نجد أن هذا النوع من التكثيف للطريقة التى تستخدم بها التعليمَ فئاتٌ لم تكن معتادةً أبداً على استخدامه بسبب مشاكل ضخمة للفئات التى كانت من قبل تستخدمُ التعليمَ بشكلٍ كبير والتى أصبح عليها، للإبقاء على هذه المسافة، أن تكثّف الوقت والمال اللذين تستثمرهما في التعليم. ومن ثم سيحدث هجومٌ مضاد في شكل تكثيف للطلب في كلِّ الفئات التى تتوقع أن تتم إعادة إنتاجها من خلال التعليم؛ وسوف يزداد القلق المرتبط بنظام التعليم (ولدينا مئات الدلائل على ذلك، أبلغها مغزىً هو الطريقة الجديدة التى يُستخدم بها التعليم الخاص). ثمة تفاعلات متسلسلة، ونوعٌ من الديالكتيك في الطريقة التى تُطرح بها الرهانات في استخدام التعليم. وكل ذلك شديد الإرتباط ببعضه. وهذا ما يجعل التحليل صعباً. إننا نتعامل مع شبكةٍ من العلاقات تُختزل إلى عملياتٍ خطِّية. وبالنسبة لمن كانوا، في الجيل السابق، يملكون إحتكار

المستويات العليا، في التعليم العالى، وفي **المدارس الكبرى** grandes écoles وما إليها، يخلق لهم هذا النوع من التكثيف المُعمَّم لطريقة إستخدام المؤسسة التعليمية كلَّ أنواع المشكلات الصعبة، مُجبراً المرء على إبتكار كل أنواع الاستراتيجيات - إلى حد أن هذه التناقضات تُعدُّ عنصراً إستثنائياً للإبتكار. إن نمط إعادة الإنتاج التعليمى هو نمط إعادة إنتاج إحصائى. وما يُعادُ إنتاجه هو شريحة ثابتة نسبياً من الطبقة (بالمعنى المنطقى للمصطلح). لكن العوامل التى تُحدِّدُ مَن سوف يغرق ومن سوف يسبح لم تعد تعتمد على العائلة وحدها. لكن العائلة مهتمة **فعلاً** بأفراد مُعيَّنين. وإذا قلت لهم أن ٩٠ بالمائة سوف يسبحون، لكن لن يكون بينهم أحد من **عائلتكم**، فلن يكونوا مسرورين على الإطلاق. ومن ثم، فإن هناك تناقضاً بين المصالح النوعية للعائلة ككيان وبين «المصالح الطبقية الجماعية» (بين علامات تنصيص، طلباً للإيجاز). وكنتيجة لذلك، فإن المصالح الخاصة بالعائلة، مصالح الأبوين اللذين لا يريدان أن يريا أطفالهما يسقطون إلى مستوى أدنى من مستواهما، ومصالح الأطفال الذين لا يريدون السقوط إلى طبقة اجتماعية أدنى، والذين سيردّون على الفشل بقدر يزيد أو ينقص من التسليم أو التمرد إعتماداً على أصلهم، ستؤدى إلى استراتيجيات بالغة التنوع وإبتكارية بشكلٍ غير عادى، هدفها المحافظة على وضعهم. وهذا ما يبيّنه تحليلى لحركة مايو ١٩٦٨: فالاماكن التى يمكن أن تلاحظ فيها أعظم درجةٍ من التمرد في عام ١٩٦٨ هى تلك الأماكن التى تكون فيها الفجوة بين المطامح اللاتحية المرتبطة بالأصل الإجتماعى الراقى والنجاح التعليمى في حدِّها الأقصى. وهذه هى الحال، مثلاً، في تخصصٍ مثل السوسيولوچيا الذى كان إحدى قلاع التمرد (وأول تفسير لهذا هو القول بأن السوسيولوچيا

تخريبية كعلم). لكن هذه الفجوة بين الطموحات والأداءات، التى هى عامل تخريبى، هى بشكل لا ينفصم عامل إبتكار. وليس من قبيل المصادفة أن يكون عدد من زعماء مايو ١٩٦٨ إبتكاريين عظاماً في الحياة الثقافية وفي سواها. ولا تعمل البنياتُ الإجتماعية مثل الساعة. فالناس الذين لا يحصلون، مثلاً، على الوظيفة المخصصة لهم لانحياً - أولئك الذين يسميهم الناس «فاشلين» - سوف يعملون على تغيير الوظيفة بحيث يختفى الفرق بين الوظيفة التى توقعوا الحصول عليها وبين الوظيفة التى حصلوا عليها فعلاً. وكل الظواهر المرتبطة «بإنتاج الخريجين الزائد» وبـ «تخفيض قيمة الدرجات» (وعلينا أن نستخدم هذه الكلمات ببعض العناية) هى عوامل رئيسية للتجديد لأن التناقضات التى تنشأ عنها تؤدى إلى التغيير. وفضلاً عن ذلك، فإن حركات التمرد من جانب من يتمتعون بإمتيازات هى حركاتٌ ملتبسة بشكلٍ غير عادى: فهؤلاء الناس متناقضون بشكل مزعج، وفي نفس تخريبهم للمؤسسة، يسعون إلى الحفاظ على المزايا المرتبطة بوضع المؤسسة الأسبق. وقد جرى التشديد باستمرار، خلال كل تاريخ النازية، على الميول العنصرية والحمقاء لصغار أصحاب الدكاكين. لكننى أعتقد أن أولئك الذين سمّاهم ڤيبر «المثقفين أشباه البروليتاريين» proletaroid intellectuals، الذين هم قومٌ تعساء جداً وشديدو الخطر، قد لعبوا دوراً شديد الأهمية وكارثياً بشكل فظيع خلال كل فترات العنف عبر التاريخ كله - الثورة الثقافية الصينية، وهرطقات العصر الوسيط، والحركات النازية وقبل - النازية، وحتى في الثورة الفرنسية (كما أوضح روبير دارنتون Robert Darnton في حالة مارا Mara، على سبيل المثال). وبالمثل كانت ثمة التباساتٌ مزعجة في حركة مايو ١٩٦٨، وقد أخفى جانبها المسلّى، الذكى،

شبه الكرنفالى، المتجسد في دانييل كوهن - بنديت Daniel Cohn-Bendit، جانبها الآخر، الأقل تسلية ولطفاً: فالحنق مستعد دوماً للانقضاض لدى أول ثغرة تنفتح أمامه ... وكما ترى، فقد أخذت راحتى في الإجابة على هذا السؤال، وأجبت على سؤال «نظرى» بالإحالة إلى تحليل ملموس. ولم يكن هذا قصدياً تماماً، لكننى سأقبله على علاته - لسببين. فقد استطعت بهذه الطريقة أن أوضح أن مفهومى للتاريخ، خصوصاً تاريخ المنظمة التعليمية، لا يربطة شئ بالصورة المشوّهة، العبثية، «ذات الطابع الشعاراتى» التى تقدم له أحياناً، والقائمة، على ما أفترض، على مجرد معرفة كلمة «إعادة الإنتاج»: وعلى النقيض، فإننى أعتقد أن التناقضات النوعية لنمط إعادة الإنتاج ذى المُكَوِّن التعليمى هى أحد أهم عوامل التغيير في المجتمعات الحديثة. ومن جهة ثانية، أردت أن أعطى حدساً عينياً لحقيقة أن البدائل الخطابية، كما يعلم كلُّ المؤرخين الجيدين، البنية والتاريخ، إعادة الإنتاج والتغيير، أو، على مستوى آخر، الشروط البنيوية والدوافع الفردية للفاعلين، تمنع المرء من بناء الواقع في كل تعقيده. وأود أن أقول بوجه خاص أن النموذج الذى أقدّمه للعلاقة بين الهابيتوس والمجال تزوّدنا بالطريقة الدقيقة الوحيدة لإعادة إدخال الفاعلين الأفراد وأفعالهم الفردية دون الإرتداد إلى الدعابات الهلامية للتاريخ الوقائعى.

(س) في العلاقات بين العلوم الإجتماعية، يحتل الإقتصادُ دوراً مركزياً. فما هى، في نظرك، أهم جوانب العلاقات بين السوسيولوجيا والإقتصاد؟

(ج) نعم، الإقتصاد هو أحدى النقاط المرجعية الأساسية للسوسيولوچيا. أولاً وقبل كل شئ لأن الاقتصاد قد أصبح بالفعل جزءاً من السوسيولوچيا، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى عمل ڤيبر، الذى نقل عدداً كبيراً من نماذج

التفكير المستعارة من الإقتصاد إلى ميدان الدين بين ميادين أخرى. لكن ليس لدى كل السوسيولوچيين يقظة ماكس ڤيبر وكفاءته النظرية ويُعدُّ الإقتصادُ أحد الوسائط التى يعملُ من خلالها تأثير جير شنكرون: وفي الحقيقة، فإن الإقتصاد هو الضحيّة الأولى لهذا التأثير، وخصوصاً بسبب الاستخدام غير الواقعى تماماً للنماذج الرياضية.

لكى تعمل الرياضيات كأداةٍ للتعميم، الأمر الذى يتيح لك، بسبب شكليتها العالية، أن تحرِّر نفسك من الحالات المحدَّدة، فإن عليك أن تبدأ ببناء الموضوع وفق المنطق النوعى للعالم موضع البحث. وهذا يفترض سلفاً قطيعةً مع الفكر الإستنباطى النزعة المتفشّى هذه الأيام في العلوم الإجتماعية، والتعارض بين نموذج نظرية الفعل العقلانى (RAT) Rational Action Theory، كما يسميها أنصارها، وبين النموذج الذى أقدمه أنا في شكل نظرية الهابيتوس، يذكّرنا بالتعارض الذى أقامة كاسيرر، في كتابه، **فلسفة التنوير**(٢)، بين التقليد الديكارتى الذى يفهم المنهج العقلى على أنه عملية تقود من المبادئ إلى الحقائق، من خلال التوضيح والاستنباط الصارم، وبين التقليد النيوتونى **لقواعد التفلسف** Regulae philosophandi، الذى يوصى بالتخلّى عن الاستنباط الخالص لصالح تحليلٍ يقوم على أساس الظواهر والعودة إلى المبادئ الأولى وإلى الصيغ الرياضية التى تكون قادرة على إعطاء وصف كامل للحقائق. ولاشك أن كل الاقتصاديين سيرفضون فكرة إقامة نظريةٍ إقتصادية على نحوٍ **قبْلى** a priori. ورغم ذلك، فإن هذا الوباء المتمثّل فيما دعاه فلاسفةُ مدرسة كيمبريدج **الداء الرياضى** morbus mathematicus يُوقع الفوضى حتى في ميادين شديدة البعد عن الاقتصاد. ويجعلك تودّ اللجوء، ضد هذه النزعة الاستنباطية الأنجلو -

سكسونية، التى يمكن أن تتمشى مع نوعٍ من الوضعية، إلى «المنهج التاريخى الصارم»، الذى أقامته النزعة الإمبيريقية الأنجلو - سكسونية في مواجهة ديكارت، كما صاغة لوك في مقال **بصدد الفهم الإنسانى**(٣).
فالاستنباطيون، الذين يمكن للمرء أن يصنّف بينهم كذلك اللغويين من أتباع تشومسكى، غالباً ما يخلقون الإنطباع بأنهم يلعبون بالنماذج الشكلية المأخوذة من نظرية الألعاب، مثلاً، أو من العلوم الفيزيائية. دون كبيرَ إهتمامٍ بواقع مختلف أنواعِ الممارسة أو بالمبادئ الواقعية لإنتاجهم. ويتصادف حتى أنهم، أثناء لعبهم بالكفاءة الرياضية مثلما يلعب آخرون بالثقافة الأدبية أو الفنية، يبدون وكأنهم يبحثون بشكل يائس عن الموضوع العينى الذى يمكن أن ينطبق عليه هذا النموذج الشكلى أو ذاك. ولاشك أن نماذج المشابهة simulation يمكن أن تكون لها وظيفة كشفية، بالسماح بتخيُل أنماطٍ ممكنة للأداء. كن من يُقيمُونها عادةً ما يتركون أنفسهم لينجرفوا في الإغراء الدوجمائى الذى كان كانط يشجبه لدى الرياضيين، والذى يعنى أنك تتحرك من نموذج الواقع إلى واقع النموذج. ومتناسين التجريدات التى كان عليهم أن يجعلوها تعمل لكى ينتجوا نموذجهم الصُنعى artefact النظرى، فإنهم يقدمونه على أنه تفسير كامل وكافٍ؛ وإلاّ فإنهم يزعمون أن الفعل الذى أقاموا نموذجه يكون أساسه هذا النموذج، وبشكل أعم، فإنهم يسعون إلى أن يفرضوا على نحوٍ كلّى الفلسفةَ التى تطارد ضمنياً كل الفكر الإقتصادى.
لهذا السبب، أعتقد أنك لا يمكنك تملُّك بعض المعرفة العلمية المُمَثَّلة في الإقتصاد لصالح عملك الخاص دون إخضاعها لإعادة تفسيرٍ كاملة، كما فعلتُ أنا بمقولتى العرض والطلب، ودون الإنفلات من الفلسفة الذاتية النزعة

والثقافية النزعة للفعل الإقتصادى التى تُعدّ جزءاً لا يتجزأ منه والتى هى المبدأ الواقعى للنجاح الإجتماعى لنظرية الفعل العقلانى أو «للنزعة الفردية المنهجية» التى هى طبعتُها المتفرنسة. وهذه هى الحال، مثلاً، بالنسبة لمقولة المصلحة التى أدخلتها في عملى، لكى أفلت، بين أسبابٍ أخرى، من النظرة النرجسية التى طبقاً لها يمكن لنشاطات معينه فقط - النشاطات الفنية، والأدبية، والدينية، والفلسفية وغيرها، بإختصار كل أشكال الممارسة التى يحيا المثقفون لها وعليها (ويمكنك أن تضيف النشاطات النضالية، في السياسة أو فيما عداها) - أن تقع خارج كل مشروطية للمصلحة - الذاتية. وعلى خلاف المصلحة الطبيعية اللا تاريخية أو التوليدية التى يشير إليها الاقتصاديون، فإن المصلحة، في نظرى، هى إستثمارٌ في لعبة، أى لعبة، إستثمار هو شرط الدخول في هذه اللعبة وفي نفس الوقت تخلقه وتدعمه اللعبة. ومن ثم فهناك أشكالُ متعددة من المصلحة بعدد المجالات. وهذا يُفسِّرُ كيف أن الإستثمارات التى يضعها أناس معينون في ألعاب معينة، في المجال الفنى مثلاً، تبدو نزيهة ومتجرِّدة حين يدركها شخص يضع إستثماراته ومصالحه في مجال آخر، في المجال الإقتصادى مثلاً (وهذه المصالح الإقتصادية قد تبدو غير مثيرة للإهتمام بالنسبة لأولئك الذين وضعوا إستثماراتهم في المجال الفنى). عليك أن تحدد إمبيريقياً في كل حالة الشروط الإجتماعية لإنتاج هذه المصلحة، ومضمونها النوعى، إلى آخره.

(س) في وقت معين، حوالى عام ١٩٦٨، كنت تُنتقد لأنك لست ماركسياً. والآن تنتقد - من جانب نفس الناس تقريباً - لأنك لازلت ماركسياً أو مفرطاً في ماركسيتك. هل يمكنك أن تُحدِّد أو تُعرِّف علاقتك بالتقاليد

الماركسية وبعمل ماركس، خصوصاً فيما يتعلق بمشكلة الطبقات الإجتماعية؟

(ج) كثيراً ما أبرزتُ، خصوصاً بصدد علاقتي بماكس ڤيبر، أن بإمكانك التفكير مع مفكر ضد ذلك المفكر. فمثلاً، أقمتُ مقولة المجال **ضد** ڤيبر وكذلك **مع** ڤيبر، عن طريق التفكير في التحليل الذى يقترحه للعلاقات بين الكاهن، والنبى، والساحر. والقول بأنك تستطيع التفكير في وقتٍ واحد مع وضد مفكرٍ ما يعنى أن تناقض جذرياً المنطق التصنيفى الذى اعتاد الناس وفقاً له - في كل مكان تقريباً، لكن في فرنسا بوجه خاص، للأسف - أن يفكروا في علاقتك بفكر الماضى. **من أجل** ماركس، كما قال ألتوسير، أو **ضد** ماركس، أعتقد أن بأمكانك التفكير مع ماركس ضد ماركس أو مع دوركهايم ضد دوركهايم، وكذلك، بالطبع، مع ماركس ودوركهايم ضد ڤيبر، والعكس بالعكس. هذه هى الطريقة التى يعمل بها العلم.

وكنتيجة لذلك، فأن تكون أو لا تكون ماركسياً هو خيارٌ دينى وليس خياراً علمياً على الإطلاق. بعبارات دينية، إمّا أن تكون مسلماً أو لا تكون، أما أن تنطق **بالشهادة**، أو لا. وعبارة سارتر، التى تكون الماركسية طبقاً لها هى الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها لعصرنا، ليست بلا شك أذكى ما قاله هذا الرجل الشديد الذكاء فيما عدا ذلك. قد تكون هناك فلسفاتٌ لا يمكن تجاوزها، لكن ليس هناك علم لا يمكن تجاوزه، فالعلم، بالتعريف، موجود لكى يتم تجاوزه. وحيث أن ماركس تجشم كثيراً من العناء ليطالب بلقب عالِم، فإن التكريم الوحيد الجدير به هو أن نستخدم ما فعله، وما فعله الآخرون بما فعله، لكى نتخطىّ ما ظنّ أنه فعله.

وإذا إعتبرتَ أن المشكلة قد حُسِمت، فإن الحالة الخاصة للطبقات الإجتماعية

من الواضح أنها هامة على نحوٍ خاص. من المؤكد أننا إذا كنا نتحدث عن الطبقة، فالفضل في ذلك يرجع أساساً إلى ماركس. ويمكنك حتى القول أنه لو كان هناك شئ من قبيل الطبقات في الواقع، فالفضل في ذلك إلى حدٍ كبير يرجع إلى ماركس، أو بشكلٍ أدق إلى التأثير النظرى الذى مارسه عمل ماركس. وإذا فرغنا من ذلك، فلن أمضى إلى حد القول بأن نظرية ماركس في الطبقات ترضينى. وإلاّ فلن يكون لعملى أى معنى. ولو كنت قد تَلَوْتُ عن ظهر قلب الـ Diamat*، أو طوّرت شكلاً أو آخر من تلك «الماركسية الأساسية» التى كانت بدعةً متفشية في فرنسا، وفي كل أنحاد العالم (وقد دعاها أ. ب. طومسون E. P. Thompson «الإنفلونزا الفرنسية») خلال السبعينات، حين كنت أُنتقدُ بالأحرى لكونى ڤيبرياً أو دوركهايمياً، فربما لقيت قدراً كبيراً من النجاح في الجامعات، لأن من الأسهل أن تكون مُعلّقاً، لكننى أعتقد أن عملى ما كان ليستحق، في نظرى على الأقل، ساعةً واحدة من العناء. وبالنسبة للطبقات، فإننى أردت الإفلات من النظرة الواقعية التى عادةً ما تكون لدى الناس عنها والتى تؤدى إلى أسئلة من قبيل «هل المثقفون بورچوازيون أم بورچوازيون - صغار؟» - بعبارة أخرى، أسئلة حول الحدود والحدود الفاصلة، أسئلة تُحسم عموماً من خلال أفعال قضائية. وفضلاً عن ذلك، كان ثمة مواقف إستخدمت فيها نظرية الطبقات الماركسية لإيجاد حلول قانونية كانت، في بعض الأحياء إعدامات: إذ كان يمكن أن تفقد حياتك أو تنقذها إعتماداً على ما إذا كنت أو لم تكن من الكولاك. وأعتقد أن المشكلة النظرية إذا طُرحت بهذه العبارات، فذلك لأنها مازالت مرتبطةً بقصدٍ لا واعٍ للتصنيف والفهرسة، بكل ما يستتبعه ذلك. أردت التباعد عن التعريف الواقعى للطبقة، الذى يرى الطبقة كجماعة

محدَّدة بوضوح توجد في العالم الواقعى ككيانٍ واقعى مُتَضامٍ ومُحدَّد الحدود بشكل قاطع. فهذه الطريقة التعريفية للتفكير تعطيك الإنطباع بأنك تعرف ما إذا كان هناك طبقتان أو أكثر من طبقتين، وتؤدى بك إلى الاعتقاد بأنك تعلم كم عددَ **البورجوازيين الصغار** الموجودين. ومؤخراً، أجرى تعداد - على أسس ماركسية مزعومة - لعدد **البورجوازيين الصغار** الموجودين في فنسا - وقد أعطوا عدداً مُقرّباً إلى أقرب رقم عشرى، دون حتى أن يجعلوه عدداً صحيحاً! يتلخص عملى في القول بأن الناس متموضعين في فضاء اجتماعى، أنهم ليسوا في أى مكان ببسْاطة، أى قابلين للتبادل، كما يزعم من ينكرون وجود «الطبقات الاجتماعية»، وأنه طبقاً للموضع الذى يحتلونه في هذا الفضاء الشديد التعقيد، يمكنك فهمُ منطقِ ممارساتهم وأن تحدِّد، بين **أشياء أخرى** inter alia، كيف سيُصنِّفون أنفسَهم والآخرين وكيف يفكرون. إذا دعت الحاجة، في أنفسهم بوصفهم أعضاء في «طبقة».

(س) هناك مشكلة أخرى هذه الأيام تتعلق بالوظائف الإجتماعية للسوسيولوچيا والطلب عليها «من الخارج»؟

(ج) عليك أولاً أن تسأل عما إذا كان ثمة حقاً شئٌ من قبيل الطلب على خطابٍ علمى في العلوم الإجتماعية. من ذا الذى يريد معرفة الحقيقة حول العالم الإجتماعى؟ هل هناك أناس يريدون الحقيقة، لهم مصلحة في الحقيقة، وإذا كانوا موجودين، فهل هم في وضع يمكّنهم من طلبها؟ بعبارة أخرى، سيكون عليك أن تقوم بسوسيولوچيا للطلبِ على السوسيولوچيا. ومعظم السوسيولوچيين، لكون الدولة تدفعُ أجورهم، كموظفين عموميين، يمكنهم مواصلة شئونهم دون أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال. إنها لحقيقةٌ هامة، على الأقل في فرنسا، أن السوسيولوچيين يدينون بحريتهم من الطلب لحقيقة أن

الدولة تدفع أجــورهم. ويدينُ جــزءٌ هام من الخطاب الســوســيــولوچى الأرثوذكسى بنجاحه الإجتماعى المباشر لحقيقة أنه يستجيب للطلب المسيطر، الذى يتلخص عادةً في طلبٍ على أدوات عقلانية للإدارة والسيطرة أو في طلبٍ على مشروعيةٍ «علمية» للسوسيولوچيا التلقائية لمن هم في الوضع المُسيطر. فمثلاً، في وقت بحثنا في التصوير الفوتوغرافى، قرأت دراسات السوق المتاحة في هذا الصدد. وأذكر دراسةً نمطية - مثالية مكونة من تحليلٍ اقتصادى ينتهى بمعادلة بسيطة لكنها زائفة - أو، وهذا أسوأ، صادقة ظاهرياً، وجزءاً آخر مكرّساً «لتحليل نفسى» للفوتوغرافيا. من ناحيةٍ، معرفة شكلية تُبقى الواقع في متناول اليد وتتيح لك التلاعب به بأن تعطيك وسيلةً التنبؤ، بطريقة تقريبية، بمنحنى المبيعات؛ ومن ناحيةٍ ثانية، تلك اللمسة الإنسانية المُضافة، التحليل النفسى، أو، في حالات أخرى، التأملات الميتافيزيقية حول الخلود واللحظة. من الغريب أن من لديهم القدرة على الدفع يُبغضون حقاً أن يدفعوا نقودهم حين يظنّون أنهم سيحصلون في مقابلها على الحقيقة العلمية حول العالم الإجتماعى؛ أما بالنسبة لمن لهم مصلحة في كشف القناع عن آليات السيطرة، فلا يكادون يقرأون السوسيولوچيا، وعلى أية حال، ليس ذلك في مقدورهم. السوسيولوچيا، من الناحية الأساسية، هى علم اجتماعى دون قاعدةٍ اجتماعية ... .

(س) كان أحد تأثيرات تدهور السوسيولوچيا «الوضعية» أن بعض السوسيولوچيين قد بذلوا جهداً لنبذ المعجم التقنى الذى تم بناؤه، وتبنّوا أسلوباً «سهلاً» و«مقروءاً» - ليس فقط لنشر أفكارهم على نحوٍ أسهل، بل كذلك كطريقة لكبح الأوهام العلموية. لكنك لا تشارك في وجهة النظر هذه. لماذا؟

(ج) مع المخاطرة بأن أبدو متعجرفاً، فإننى سأشير إلى سبيتزر Spitzer وما يقوله عن پروست Proust. أعتقد، بغضّ النظر عن الخصائص الأدبية والأسلوبية، أن ما يقوله سبيتزر عن أسلوب پروست هو شئ يمكن أن أقوله عن كتابتى الخاصة. يقول، أولاً، أن ما هو مُركَّبٌ لا يمكن قوله إلاّ بطريقة مُركَّبة، وثانياً، أن الواقع ليس مُركّباً فحسب، بل إنه مُبَنْيَنٌ أيضاً، مُنَظَّمٌ بطريقةٍ مراتبية، وأن عليك إعطاءُ فكرةٍ عن هذه البنية: إذا أردت أن تُمسك بالعالم في كلٍّ تركيبه وفي نفس الوقت أن تُنظِّمه وتُمفصِله، وتُظهره في منظور، أن تضع ما هو هامٌ في الصدارة وما إلى ذلك، فإن عليك أن تستخدم جُملاً كثيفة التركيب يمكن عملياً إعادة بنائها مثل الجُمل اللاتينية، وثالثاً، يقول أن پروست لا يريد أن يكشف هذا الواقعَ المعقَّد المُبَنْيَن كما هو، بل أن يواجهنا في آنٍ واحدٍ بوجهة النظر التى يراه منها، مُبلغاً إيانا أين يضع نفسه بالنسبة لما يصفه. وطبقاً لما يقوله سبيتزر، فإن جُمَلَ پروست الإعتراضية - التى يمكن أن أقارنها من جانبى بالجمل الإعتراضية لدى ماكس ڤيبر - هى المكان الذى يُظهر فيه الميتا - خطاب نفسه على أنه حاضرٌ في الخطاب. إن علامات التنصيص أو الاشكال المختلفة للأسلوب غير المباشر هى التى تُعبِّر عن الطرق المختلفة للإرتباط بالأشياء المروية وبالناس الذين توردُ ملاحظاتهم. كيف يمكنك أن تُسجِّل المسافة التى يتخذها الكاتبُ مما يكتبه؟ هذه إحدى الصعوبات الرئيسية للكتابة السوسيولوچية. فحين أقول أن القصص الكوميدية بالصور المتتابعة -Com ic strips هى نوعٌ أدنى، قد تتخيل أننى أعتقد ذلك حقاً. ومن ثم يجب أن أقول في وقت واحد أن الأمر على هذا النحو، لكن ذلك ليس **رأيــــى**. ونصوصى مليئة بالإشارات التى تستهدف منع القارئ من تشويه وتبسيط

الأشياء. ولسوء الحظ، تفلت هذه التحذيرات من الملاحظة أو تجعل ما أقوله من التعقيد بحيث لا يرى القراءُ الذين يقرأون بسرعة مفرطةٍ لا الإشارات الصغيرة ولا الكبيرة ويقرأون بدرجة أو أخرى العكس تماماً لما أردت قوله - وتشهد على ذلك الإعتراضاتُ العديدة التى توجَّهُ إلى عملى.

على أيه حال، فالمؤكد أننى لا أحاول جعل كتابتى واضحةً وبسيطة وأننى أعتبر إستراتيچية التخلى عن صرامة المعجم التقنى لصالح أسلوبٍ سهل ومقروء استراتيجيةً خطرة. وهذا أولاً وقبل كل شئ لأن الوضوح الزائف عادةً ما يكون جزءاً لا يتجزأ من الخطاب المسيطر، خطاب أولئك الذين يعتقدون أن كلَّ شئٍ غنىٌ عن القول، لأن كل شئ على ما يرام كما هو. ودائماً ما تلجأ اللغةُ المحافظة إلى سلطة الحسِّ المشترك. وليس من المصادفة أن المسرح البورچوازى في القرن التاسع عشر كان يسمى «مسرح الحسِّ المشترك» والحس المشترك يتحدث اللغة الواضحة والبسيطة كما يسهل للجميع أن يروه. السبب الثانى هو أن إنتاج خطابٍ مفرط البساطة ومفرط التبسيط حول العالم الإجتماعى يعنى بالضرورة أنك تقدِّم أسلحة يمكن استخدامها للتلاعب بهذا العالم بطرقٍ خطيرة. وأنا مقتنع بأن عليك، لأسباب علمية وسياسية أيضاً، أن تقبل أن الخطاب يمكن ويجب أن يكون معقداً بقدر ما تتطلب المشكلة (المعقدة بدرجة أو بأخرى) التى يتناولها. وإذا خرج الناس على الأقل بشعور بأنها **فعلاً** معقدة، فذلك بالفعل درسٌ جيدٌ يكونوا قد تعلموه. وفضلاً عن ذلك، فإننى لا أومن بفضائل «الحس المشترك» و «الوضوح»، هذين المثلين الأعلين للمعيار الأدبى الكلاسيكى («ما يُفهم بوضوح يمكن التعبير عنه بوضوح»، إلخ). فحين يتعلقُ الأمر بموضوعاتِ استقصاءٍ مُحمَّلةٍ بالمشاعر، والعواطف، والمصالح مثل موضوعات الحياة

الإجتماعية، فإن الخطابات «الأوضح»، أى الخطابات الأبسط، ربما كانت تلك التى تخاطرُ أكبر مخاطرةٍ بأن يُساءَ فهمها، لأنها تعملُ مثل إختبارات الإسقاط التى يجلب إليها كل شخص تحاملاته، وآراءه غير التأملية وفانتازياته. إذا قبلت حقيقة أن عليك، لكى تجعل نفسك مفهوماً، أن تعمل على أستخدام الكلمات بطريقةٍ تجعلها تقول ما أردت لها أن تقوله، فإن باستطاعتك أن ترى أن أفضل طريقة للتحدث بوضوحٍ تتمثل في التحدث بطريقة معقدة، في محاولة لأن تنقل في آنٍ واحد ما تقوله وعلاقتك بما تقوله، ولتجنُّب أن تقول، ضد إرادتك، شيئاً أكثر من، ومختلفاً عن، ما إعتقدت أنك تقوله.

السوسيولوچيا علم باطنى esoteric - التأهيل له بطئ جداً ويتطلَّب انقلاباً حقيقياً في مجمل رؤيتك للعالم - لكنه دائماً يبدوا ظاهرياً exo-teric. وبعض الناس، خصوصاً في جيلى، الذى تربّى - كما تُشجِّعُنا الفلسفة - على احتقار كل ما يتصل بالعلوم الإجتماعية، يميلون إلى قراءة تحليلٍ سوسيولوچى بنفس الطريقة التى يقرأون بها أسبوعيةً سياسية. ويُعزِّز هذا الإعتقاد كلُّ أولئك الذين يبيعون كتابةً صحفية سيئة تحت إسم السوسيولوچيا. لهذا فإن أصعبَ الأشياء هو أن تجعلَ القارئ يتبنّى الموقف الصحيح، الموقف الذى سيجد نفسه مجبراً على تبنيه فوراً إذا وجد نفسه في مكانِ من عليه أن يكشف، في تفسيره لجدول إحصائى أو في وصفِه لوضعٍ معين، كلَّ الأخطاء التى يدفعه إلى إرتكابها الموقف المعتاد - الموقف الذى يطبق عليه تحليلات مبنية ضد هذا الموقف نفسه. أن التقرير العلمى في غنى عن هذه التخبُّطات. وثمة صعوبة أخرى في حالة العلوم الإجتماعية هى أن على الباحث أن يتعامل مع أطروحات زائفة علمياً لكنها بالغة القوة

سوسيولوچياً - لأن أناساً كثيرين بحاجة إلى الإعتقاد بأنها صادقة - بحيث لا يسعُك تجاهلها إذا أردت أن تنجح في فرض الصدق (في ذهني، على سبيل المثال، كل تلك التمثيلات العفوية للثقافة، والذكاء الكامن، والموهبة، والعبقرية، وآينشتين، وما إلى ذلك، مما يظل يتداوله القومُ المهذّبون). وأحياناً ما يدفعك هذا إلى «إدارة اللولب في الإتجاه المعاكس» أو إلى تبنى لهجةٍ خلافية أو تهكمية، ضرورية لإيقاظ القارئ من سباته اليقينى ...

لكن ليس هذا كل شئ. وقد أكدتُ باستمرار على حقيقة أن العالم الإجتماعى، إذا عدّلنا عنوان كتاب شوبنهاور Schopenhauer الشهير، هو «إرادة وتمثيل». تمثيلٌ بالمعنى السيكولوچى وكذلك بالمعنى المسرحى والسياسى - معنى التفويض، معنى جماعة من الوسطاء. وما نعتبرهُ الواقعَ الإجتماعى هو إلى حدٍ بعيد تمثيلٌ أو نتاجُ تمثيلٍ، بكل معانى الكلمة. وتلعبُ لغةُ السوسيولوچى هذه اللعبة طول الوقت، بكثافةٍ خاصة، مستمّدةٍ من سلطتها العلمية. ففى حالة العالم الإجتماعى، يكون الكلام بسلطةٍ معادلاً للفعل: فمثلاً إذا قلت بسلطةٍ أن الطبقات الإجتماعية موجودة، فإننى أساهم بدرجة كبيرة في جعلها توجد. وحتى إذا قنعت بتقديم وصفٍ نظرى للفضاء الإجتماعى ولأدق تقسيماته (مثلما فعلت في **التميز** Dis-tinction)، فإننى أعرِّض نفسى لأن أُوجدَ في الواقع (في شكل مقولات للإدراك، مبادئ للرؤية والتقسيم)، فئات منطقية أقمتها لتفسير توزيع أنماطِ الممارسة. وهذه هى الحال خصوصاً أن هذا التمثيل - كما يعلم الجميع - قدَ أصبح أساساً للمقولات المهنية - السوسيولوچية الجديدة للمعهد القومى للمعلومات الإقتصادية والإحصائية وبهذا صدّقت عليه وضمنته

الدولة ... ولست أفعل هذا كله، كما ستفهم جيداً، لكى أُثبِّط القراءة الواقعية والموضوعية النزعة للأعمال السوسيولوچية، التى تكون قابلةً لهذه الطريقة بقدر ما تزداد «واقعيتها»، وبقدر ما تكون الطريقة التى تنحت بها الأشياء، كما يقول المجاز الأفلاطونى، مناظرةً بشكل أوثق للطريقة التى يتمفصل بها الواقع. ومن هنا، فإن كلمات السوسيولوچى تساهمُ في خلق العالم الإجتماعى. ويصبح العالُم الإجتماعى بإطرادٍ واقعاً تحت كبت السوسيولوچيا المتشيئة. وسوف يكتشف سوسيولوچيّو المستقبل (لكن هذا صحيح فعلاً بالنسبة لنا) بإطراد في الواقع الذى يدرسونه النواتج المترسبة لسابقيهم.

من السهل فهم لماذا يُحسنُ السوسيولوچُى صنعاً بأن يزن كلماته بعناية. لكن هذا ليس كل شئ. فالعالم الاجتماعى هو بؤرة صراعاتٍ حول الكلمات تدينُ بجديتها - وأحياناً بعنفها - إلى حقيقة أن الكلمات تصنع الأشياء إلى حدٍ كبير، وأن تغيير الكلمات، وتغيير التمثيلات، بوجه أعم، (التمثيلات التصويرية، مثلاً، كما فعل مانيه Manet) هو بالفعل طريقة لتغيير الأشياء. والسياسة، جوهرياً، هى مسألة كلمات. وهذا هو السبب في أن الصراعَ لمعرفةِ الواقع علمياً عليه أن يبدأ على الدوام تقريباً بصراعٍ ضد الكلمات. وما يحدث في الأغلب هو أنك تضطر، لكى تنقل المعرفة، إلى استخدام ذات الكلمات التى من الضرورى أن تدمِّرها لكى تنتصر وتقيم هذه المعرفة: وقد ترى أن علامات التنصيص لا أهمية لها حين يتعلق الأمر بتسجيلِ مثل هذا التغير الأساسى في الوضع المعرفى. بهذه الطريقة سأستطيع مواصلة الحديث عن «التنس» في نهاية مقالٍ أدى إلى نسف كل الإفتراضات المسبقة الكامنة وراء عبارة من قبيل «يصبح التنس أكثر

ديمقراطية » - وعبارة ترتكز، بين أشياء أخرى، على وهم أن الأسماء تظل تعنى نفس الشئ، وعلى الإقتناع بأن الواقع الذى حدَّدَته الكلمة منذ عشرين عاماً هو نفس الواقع الذى تُحدِّده نفس الكلمة اليوم.

حين نتعامل مع العالم الإجتماعى يجعل منا الإستخدامُ العادىُ للغةِ العادية ميتافيزيقيينَ. إن حقيقة أننا معتادون على النزعةِ اللفظية السياسية، وتشيئِ الكيانات الجماعية الذى إعتاد بعض الفلاسفةِ الإنخراط فيه، يعنى أن المغالطات المنطقية وإستجداء الأسئلة المتضمَّنين في أتفه الملاحظات عن الوجود اليوم يُفلتان من الملاحظة. « الرأى العام يُحبِّذ زيادةً في سعر البترول ». يقبلُ الناس عبارةً مثل هذه دون أن يتساءلوا عما إذا كان يمكن وجود أى شئ من قبيل « الرأى العام »، وإذا وُجد، فكيف. ورغم ذلك، علَّمتنا الفلسفةُ أن هناك العديدَ من الأشياء التى يمكنك التحدث عنها دون أن توجد، أنك تستطيع التفوّه بعبارات ذات معنى (« ملك فرنسا أصلع ») دون أن يوجدَ مرجعٌ لها (فملكُ فرنسا غير موجود). وحين تنطقُ عباراتٍ يكونُ موضوعها الدولة، أو المجتمع، أو المجتمع المدنى، أو العمال، أو الأمة، أو الشعب، أو الفرنسيين، أو الحزب، أو النقابة العُمَّالية، إلخ.، فإنك تريد أن يُفهمَ أن ما تُحدِّدُهُ هذه الكلمات موجود، مثلما أنك حين تقول أن « ملك فرنسا أصلع » فإن تفترض سلفاً أن هناك ملكاً لفرنسا وأنه أصلع. وفي كل مرة تختفى قضايا وجودية (فرنسا موجودة) خلف عبارات حَمْلية (فرنسا كبيرة)، نتعرض للإنزلاق الأنطولوچى الذى يقودنا من وجود الإسم إلى وجود الشئ المُسمَّى، وهو إنزلاق يزداد احتمالاً، وخطورةً، حيث أن الفاعلين الإجتماعيين، في الواقع نفسه، يصارعون من أجل ما سمَّيتُه السلطة الرمزية، التى تُعدُّ قوة **التسمية** التأسيسية هذه، التى تجلب الأشياء

إلى الوجود عن طريق تسميتها، تُعدُّ أحد أكثر أمثلتها نمطية. أنا أشهدُ بأنك مُعلِّم (دبلوم التعليم)، أو أنك مريض (شهادة الطبيب). أو، بشكل أقوى، أشهد بأن البروليتاريا موجودة أو أن الأمة الأوكسيتانية* Occi- tan موجودة . وقد يُغرى السوسيولوچي أن ينضم إلى اللعبة، أن تكون له الكلمةُ الأخيرةُ في هذه النزاعات اللفظية بأن يقول كيف تكون الأشياء في الواقع. أما إذا كانت مهمتهُ الحقيقية، كما أعتقد، تكمنُ في وصف منطق الصراعات حول الكلمات، فإن باستطاعتك فهم أنه ستكون لديه مشكلات مع الكلمات التي عليه أن يستخدمها لكي يتحدث عن هذه الصراعات.



الهوامش:

حوار مع ج. هيلبرون وب. ماسو J. Heilbron & B. Maso، نشر بالهولندية في مجلة Sociologisch Tijdschrift ، مجلد ١٠، رقم ٢ (أكتوبر ١٩٨٣).

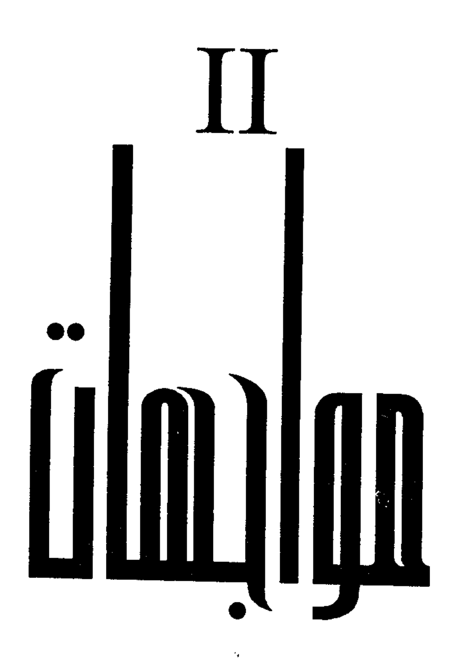
* Jet-setting sociologist: نسبةً إلى Jet set التى تعنى جماعة كوزموبوليتانية من الأشخاص الراقين البارزين اجتماعياً والأثرياء الذين يسافرون بالطائرات النفاثة من منتجع أنيق إلى آخر - م

* «to run in neutral» تعبير مأخوذ من الميكانيكا يشير إلى الحالة التى يكون فيها المحرك دائراً لكن تروس نقل الحركة غير معشقة بحيث لا تنتقل الحركة من المحرك إلى الآلة التى يحركها - م

(1) P. Borudieu, La distinction, Critique sociale de jugement (Paris, 1975). tras. as Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste, tr. R. Nice (Cambridge, Mass., 1984).
(2) E. Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, tr. F. C. Koelin 8, J. P. Pettegrove (Princeton, NJ, 1969).
(3) J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding (Oxford, 1975).

* Diamat: الإختصار السوفيتى الذى كان شائعاً للمادية الديكالكيتكية وتحمل الكلمة بهذا الشكل الإختزال الذى خضع له مفهومها. تقابلها histmat أى المادية التاريخية أيضا على الطراز السوفيتى - م.




II
مواجهات



3

من القواعد إلى الإستراتيجيات

(س) أود أن نتحدث عن الإهتمام الذى أبديته في عملك بمسائل القرابة والإنتقال، بدءاً من الكتابات في «**بيارن**» Béarn وفي «**ثلاث دراسات في الإثنولوجيا القبيلية**» Trois études d'ethnologie kabyle وحتى **الإنسان الأكاديمى** Homo academicus. كنتَ أولَ مَن عالجَ مسألة اختيار القرين بين سكانٍ فرنسيين من موقفٍ إثنولوچيٍ صارم(١)، وشدَّدَ على التناظُر بين نمط إنتقال السلع، الذى تصادف أنه لا - مساواتى، وبين منطق الزيجات. قلت أن كل تعامل زواجى يجب فهمه على أنه «نتيجة إستراتيجية» ويمكن تعريفه «على أنه لحظةٌ ضمن سلسلةٍ من التبادلات المادية والرمزية... تعتمدُ إلى حدٍ كبير على الوضع الذى يحتله هذا التبادل في **التاريخ الزواجى** للعائلة».

(ج) كان بحثى في الزواج في إقليم بيارن بالنسبة لى نقطة التحول، النقلة، من الإثنولوجيا إلى السوسيولوچيا. ومنذ البداية، فكرتُ في هذا العمل حول الإقليم الذى أنتمى إليه على أنه نوعٌ من التجريب الإبستمولوچى: أن أحلِّل، كإثنولوچى، في بيئةٍ مألوفةٍ لى (باستثناء المسافة الاجتماعية)، ممارسات الزواج التى درستها في بيئة اجتماعية بعيدة تماماً، هى المجتمع القبيلى، كان بمثابة طريقةٍ تتيحُ لى فرصةَ تشيئ فعل التشيئ والذات التى تقومُ بالتشيئ؛ فرصة تشيئ الإثنولوچى ليس فقط بوصفه فرداً متموضَعاً إجتماعياً بل كذلك بوصفه عالِماً يدَّعى أنه يحلل العالَم

الإجتماعي ويستخلص مفاهيمه، ولهذا السبب يتوجب عليه أن ينسحب من اللعبة، سواء كان يلاحظ عالَماً أجنبياً ليس له فيه مصالح منوطةٌ به، أو كان يلاحظ عالَمه هو، وهو متباعدٌ عن اللعبة، بأقصى ما يستطيع. باختصار، لم أرِد أن ألاحظَ من يُلاحظَ بوصفه فرداً، الأمر الذي ليس مثيراً للإهتمام بوجه خاص، بقدر ما أردت ملاحظة التأثيرات التي يُحدثها على الملاحظة، على وصفِ الشئ الذي تتم ملاحظته، وضع من يُلاحظ - أن أكشفَ كلَّ الإفتراضات المسبقة الكامنة في الموقف **النظرى** باعتباره رؤية متنائية، بعيدة، أو ببساطة، رؤية غير - عملية، غير - ملتزمة، غير - متورطة. وأذهلني وجودُ فلسفةٍ اجتماعية كاملة، زائفة أساساً، تنبع من حقيقة أن الإثنولوچي «لا علاقة له» بالناس الذين يدرسهم، بممارساتهم وتمثيلاتهم، سوى أن يدرسهم: فثمة اختلاف ضخم بين محاولة فهم طبيعة علاقات الزواج بين عائلتين من أجل تزويج إبنك أو إبنتك، مستثمراً في ذلك نفس المصلحة التي يستثمرها الناس في عالمك في اختيارهم لأفضل المدارس لإبنهم أو إبنتهم ، وبين محاولة فهم هذه العلاقات من أجل إقامة نموذجٍ نظرى لها. ونفسُ الشئ ينطبقُ على محاولة فهم طقس من الطقوس.

من هنا فإن التحليل النظرى للرؤية النظرية بوصفها رؤية خارجية، رؤيةً فوق كل شئ ولا تراهن بأى شئ عملى، كان هو بلا شك مصدر إنفصالى عما قد يسميه الآخرون باسم «النموذج» paradigm البنيوى: كان الوعىُ الحادّ، الذى لم يتطور لدىّ بمجرد التأمل النظرى، بالفجوةِ بين الأهداف **النظرية** للفهم النظرى وبين الأهداف العملية والمنخرطة مباشرةً للفهم العملى، هو ما قادنى إلى الحديث عن **إستراتيجيات** الزواج أو **الاستخدامات الإجتماعية** للقرابة، وليس عن قواعد القرابة. ومثّل هذا التغير في الألفاظ

تغيراً في وجهة النظر: أردت أن أحاول تجنُّبَ تقديم النظرية التى لابد من بنائها لتفسير ممارسة الفاعلين agents على أنها مصدر ممارسة الفاعلين.

(س) لكن ليفى - شتراوس حين يتحدث عن القواعد أو النماذج التى يعاد بناؤها لتفسير الممارسة، لا يقول في الواقع أى شئ يختلف عنك في هذه النقطة.

(ج) في الحقيقة، يبدو لى أن التناقض يتخفّى وراء إلتباس كلمة **قاعدة**، مما يمكِّن المرء من طمس نفس المشكلة التى حاولتُ إثارتها: فمن المستحيل أن تحدِّدَ بدقة ما إذا كان المفهوم من القاعدة هو مبدأ من النوع القانونى أو شبه القانونى، ينتجه ويتملكه الفاعلون عن وعى بدرجة أو أخرى، أو أنه منظومةٌ من الإنتظامات الموضوعية تُفرضُ على كلٍّ من ينضمّون إلى لعبة. وحين يتحدث الناسُ عن قاعدةٍ للعبة، يكون في ذهنهم واحد أو آخر من هذين المعنيين. لكنهم قد يفكرون أيضاً في معنى ثالث، هو معنى النموذج أو المبدأ الذى أقامه العالِمُ لتفسير اللعبة. وأعتقد أنك إذا طمست هذه التمييزات فإنك تخاطر بإرتكاب واحدٍ من أفضع الأخطاء التى يمكن أن تُرتكب في العلوم الإنسانية، ذلك الذى يتمثل في تمرير، حسب عبارة ماركس الشهيرة، «أشياء المنطق على أنها منطق الأشياء». ولتجنُّب هذا، عليك أن تُضمِّنَ في النظرية المبدأ الواقعى وراء الاستراتيجيات، وهو الحسُّ العملى، أو، إذا شئت، ما يسميه لاعبو الرياضة حسُّ اللعبة، بوصفه الإجادة العملية لمنطق اللعبة أو ضرورتها المحايثه - وهى إجادة تُكتسبُ عن طريق الخبرة باللعبة، وتعملُ خارجَ السيطرة والخطاب الواعيين (على النحو الذى تفعله تقنيات الجسد، مثلاً). والمقولات من قبيل الهابيتوس (أو نسق الإستعدادات)، والحس العملى، والإستراتيجية، مرتبطة بجهدى للإفلات من

الموضوعية البنيوية دون الوقوع في الذاتية. لهذا لا أجد نفسى فيما قاله لفى- شتراوس مؤخراً حول البحث فيما سمّاه «المجتمعات المحلية». ويظل هذا صحيحاً حتى لو لم أشعر أن الأمر يخصنى شخصياً، وذلك لأننى أسهمت في أن أدخل في النقاش النظرى في الإثنولوچيا من جديد أحد تلك المجتمعات التى يبدو أن أفعال التبادل فيها، التبادل الزواجى وغيره، تتخذ «موضوعاً» لها البيت، المايسو maysou، الأوستاو oustau ؛ وبذلك أسهمتُ في صياغة نظرية الزواج بوصفه إستراتيجية ...

(س) هل تشير إلى محاضرة مارك بلوت Marc Bloth عن «الاثنولوچيا والتاريخ» "L'ethnologie et l'histoire"، المنشورة في Annales ESC (٢)، حيث ينتقد ليڤى - شتراوس ما سماه «النزعة العفوية»؟

(ج) نعم. فحين يتحدثُ عن ذلك النقد للبنيوية «الذى يطفو في كل مكان تقريباً والذى يتلقى إشارته من نزعةٍ تلقائية وذاتية رائجتين» (وهذا كله جائز)، فمن الواضح أن ليڤى - شتراوس يهاجمُ على نحوٍ غير متفهم - وهذا أقل ما يمكن أن يقال - منظومة من الأعمال تنتمى في رأيى إلى «عالم نظرىً» مختلفٍ عن عالمه. سأتجاوز عن تأثير الخلط المتمثل في الإيحاء بوجود علاقة بين التفكير على أساس الاستراتيجية وما يسمى في السياسة بالعفوية. وإختيارُ المرء للألفاظ، خصوصاً في السجالات، ليس بريئاً، ومعروف جيداً الحظُّ من القيمة المرتبط، حتى في السياسة، بكل أشكال الإيمان بعفوية الجماهير. (وبالمناسبة، وبعد أن أوضحنا ذلك، فإن حدس ليڤى - شتراوس السياسى ليس مخطئاً تماماً، لأنه، من خلال الهابيتوس، والحس العملى، والاستراتيجية، فإن ما يتم إدخاله من جديد هو

الفاعل، الفعل، الممارسة، وربما قبل كل شئ، قربُ المُلاحظ من الفاعلين والممارسة، رفضُ النظرة البعيدة، وجميعها لا تعدم علاقةً بالاستعدادات والمواقف النظرية، والسياسية أيضاً). الشئ الأساسى هو أن ليفى - شتراوس، الذى ظل دائماً (وفي ذهنى هنا ملاحظاته عن الظاهراتية في المقدمة لموس Mauss) حبيساً داخل إطار خيار الذاتية والموضوعية، لا يستطيعُ أن يرى في محاولات تجاوز هذا الخيار شيئاً سوى إرتداداً إلى الذاتية. إنه ، مثل كثيرين غيره، سجينُ خيارِ الفردِ ضد الظواهر الاجتماعية، خيارِ الحرية ضد الضرورة، الخ.، ومن ثم لا يمكنه أن يرى في محاولات الإنفصال عن «النموذج» البنيوى شيئاً سوى أشكال عديدة من العودة إلى نزعةٍ ذاتية فردية ومن ثم إلى شكلٍ من أشكال اللا عقلانية: طبقاً له، تُحلُّ «العفويةُ» محل البنية «متوسطاً إحصائياً ناتجاً عن إختياراتٍ أجريت بكل حرية أو على الأقل غير متأثرة بأى مشروطية خارجية»، وتختزلُ العالمَ الاجتماعى إلى «فوضىً هائلة من الأفعال الإبداعية تنشأ جميعها عند مستوى الفرد وتضمن ثراءَ الإضطرابِ الدائم». (كيف يخفق المرء في التعّرف هنا على الصورة الواقعية أو الخيالية لـ «عفوية» مايو ١٩٦٨ والتى يبعثها كل من المفهوم المستخدم لتحديد هذا التيار النظرى، والإشارات إلى الرواج وإلى الإنتقادات «التى تطفو في كل مكان تقريباً»؟). بإختصار، لأن الاستراتيجية بالنسبة له مرادفة **للإختيار**، الإختيار الفردى والواعى، المسترشد بحساب عقلانى أو بدوافع «أخلاقية ووجدانية»، ولأن هذا الاختيار هو نقيضُ القيد والمعيار الجماعى، فليس باستطاعته سوى أن يستبعد من العلم مشروعاً نظرياً يهدف في الواقع إلى إعادة إدخال الفاعل الإجتماعى الطابع (وليس الذات) والاستراتيجيات

«الأوتوماتيكية» بدرجة أو بأخرى للحس العملي (وليس مشروعات أو حسابات أي عقلٍ واعٍ).

(س) لكن، ما هي، في رأيك، وظيفةُ مقولةِ الإستراتيجية؟

(ج) مقولة الإستراتيجية هي الأداة التي أستخدمُها للإفلات من وجهة النظر الموضوعية النزعة ومن الفعل دون فاعلٍ الذي تفترضه البنيوية سلفاً (بالارتكاز، مثلاً، على مقولة اللاوعي). لكن المرء يستطيع أن يرفض أن يرى في الاستراتيجية نتاجاً لبرنامجٍ لا واعٍ دون أن يجعل منها نتاجاً لحسابٍ واعٍ، عقلاني. إنها نتاج الحس العملي باعتباره حسَّ اللعبة، حسَّ لعبةٍ بعينها، مشروطةٍ تاريخياً - حسَّ يُكتسب في الطفولة، بالمشاركة في النشاطات الإجتماعية، خصوصاً في حالة القبيليين، وعند غيرهم دون شك، في ألعاب الأطفال، واللاعب الجيّد، الذي يمكن القول أنه بمثابة اللعبة مُتجسِّدةً، يفعلُ في كل لحظةٍ ما تتطلبه اللعبة، ويفترض هذا سلفاً قدرةً دائمة على الابتكار، لا غنى عنها إذا كان على المرء أن يتمكّن من التكيف مع مواقف لا نهائية التغير ولا تكون أبداً متماثلة تماماً. ولا يتحقق هذا بالطاعة الميكانيكية للقاعدة الصريحة، المُقنَّنة (حين تكون موجودة). وقد وصفتُ، مثلاً، إستراتيجيات اللعبة المزدوجة التي تتمثل في اللعب طبقاً للقواعد، مع التأكد من أن الحق في جانبك، أن تتصرف وفق مصالحك وتبدو طول الوقت مطيعاً للقواعد. وحسّ المرء باللعبة ليس شيئاً لا يخطئ؛ إذ أنه مُقتسمٌ على نحوٍ متكافئ بين اللاعبين، في المجتمع مثلما في الفريق. وأحياناً ما يكون مُفتقداً تماماً، خصوصاً في المواقف المأساوية، حين يلجأ الناسُ إلى الحكماء الذين، بين القبيليين، عادةً ما يكونون شعراء أيضاً ويعرفون كيف يتصرفون بحرية مع القاعدة الرسمية، حتى يمكن إنقاذ أساس

ما تهدفُ القاعدةُ إلى ضمانه. لكن حرية الإبتكار والإرتجال هذه التى تسمحُ بإنتاج النقلات اللانهائية التى تسمح بها اللعبة (مثلما في الشطرنج) لها نفس الحدود التى للَعبة. والإستراتيجيات التى يجرى تبنّيها في لَعبِ لعبةِ الزواج القبيلى، التى لا تتضمن الأرض ولا خطر إقتسامها (بسبب الملكية المشتركة للمشاركة المتكافئة للأرض بين الفاعلين)، لن تكون مناسبةً عند لعب لعبة الزواج في بيارن، حيث يكون عليك بالدرجة الأولى أن تحافظ على ملكيتك لبيتك وأرضك.

واضح أن المشكلة لا يجب أن تناقش على أساس العفوية والتقيدُ، الحرية والضرورة، الفرد والمجتمع. فالهابيتوس بوصفه حس اللعبة هو اللعبة الإجتماعية مُتجسِّدةً وقد تحولت إلى طبيعةٍ ثانية. ولاشئ أكثر حريةً وأكثر تقيداً في نفس الوقت من فعل اللاعب الجيد. إنه يظهر بشكل طبيعى بالضبط في نفس المكان الذى تكون الكرة على وشك السقوط فيه، كما لو كانت الكرة تتحكم فيه - لكنه نتيجة نفس هذه الحقيقة، يكون هو المتحكِّم في الكرة. إن الهابيتوس، بوصفه المجتمع منقوشاً في الجسد، في الفرد البيولوچى، يتيح الأفعال اللانهائية للعبة - المنقوشة في اللعبة بوصفها إمكانات ومطالب موضوعية - التى يجب انتاجها؛ إن قيودَ ومطالب اللعبة، رغم إنها ليست مقتصرةً على لائحة قواعد، **تفرض نفسها على** أولئك الناس - وعلى أولئك الناس وحدهم - الذين، لأن لديهم حسٌ باللعبة، أى حسٌ بالضرورة المحايثة للعبة، يكونون مستعدين لإدراكها وتنفيذها. ويمكن تطبيق ذلك بسهولة على حالة الزواج. فكما أوضحتُ في حالتى بيارن والقبيليين، ليست استراتيچيات الزواج نتاجاً لإطاعة قاعدةٍ بل لحسٍ باللعبة يقودُ الناس إلى «إختيار» أفضل قرين ممكن بناءً على اللعبة التى

تكون في متناولهم، أي الأوراق الرابحة أو الأوراق السيئة (خصوصاً الفتيات)، والبراعة التى يستطيعون اللعب بها؛ والقاعدة الصريحة للعبة - مثلاً، التحريمات أو التفضيلات في القرابة أو قوانين الوراثة - تحدِّدُ قيمة أوراق اللعب (الفتيان والفتيات، الأبناء الأكبر والأصغر). والإنتظامات التى يمكن ملاحظتها، بفضل الإحصاء، هى الناتج الإجمالى للأفعال الفردية المسترشدة بنفس القيود، سواء موضوعية (الضرورات المنقوشة في بنية اللعبة أو المتشيئة جزئياً في القواعد)، أو مُتمثلة داخلياً (الحس باللعبة، الموزَّعُ هو نفسُه بشكلٍ غير متكافئ، لأن هناك في كل مكان، وفي كل الجماعات، درجات من الإمتياز).

(س) لكن من الذى ينتجُ قواعدَ اللُعبة التى تتحدثُ عنها، وهل تختلفُ في شئ عن قواعد عمل المجتمعات التى، حين يضعها الإثنولوچيون، تؤدِّى على وجه الدقة إلى التوصل إلى نماذج؟ ماذا يفصلُ قواعدَ اللعبة عن قواعد القرابة؟

(ج) لاشك أن صورةَ اللعبة هى الأكثر دقة حين نتحدث عن الظواهر الإجتماعية. لكنها ليست خاليةً من المخاطر. وفي الحقيقة، فإن الحديث عن لعبةٍ يعنى الإيحاء بأن هناك في البداية شخصٌ ما يخترع اللعبة، "nomothetes" أو مُشرِّع وَضَع القواعد، وأقام العقد الإجتماعى. والأخطر من ذلك هو حقيقة وجود قواعد للعبة، أى، معايير صريحة، مكتوبة في أغلب الأحيان، إلى آخره؛ بينما الأمر في الواقع أكثر تعقيداً بكثير. يمكنك أن تستخدم تشبيه اللعبة لتقول أن منظومة من الناس تشارك في نشاطٍ مُقيَّد بقاعدة، نشاط **يُطيعُ إنتظاماتٍ معينة** دون أن يكون بالضرورة نتاج إطاعة القواعد. اللعبة هى موضوعُ ضرورةٍ محايثة، هى في

نفس الوقت منطق محايث. ففى اللعبة لا يمكن ببساطة أن تفعل أى شئ وتفلت به. والحس باللعبة، الذى يسهم في هذه الضرورة وهذا المنطق، هو طريقه لمعرفة هذه الضرورة وهذا المنطق. وأى شخص يريد أن يربح هذه اللعبة، أن يكسب الرهانات، أن يمسك بالكرة، وبعبارة أخرى القرين الزواجى الجيد والمنافع المرتبطة به، على سبيل المثال، لابد أن يكون لديه حسّ باللعبة، أى حسّ بضرورة ومنطق اللعبة. هل يجب أن يتحدث المرء عن قاعدة؟ نعم ولا. يمكنك أن تفعل ذلك شريطة أن تميّز بوضوح بين **القاعدة** وبين **الإنتظام**. اللعبة الإجتماعية مُنظَّمة، فهى موضع انتظامات معينة. والأشياء تحدث فيها **على نحوٍ منتظم**؛ الورثة الأغنياء يتزوجون **بإنتظام** البنات الثريات الصغيرات. ولا يعنى هذا أن **القاعدة** هى أن يتزوج الورثة الأغنياء البنات الثريات الصغريات - حتى لو إعتقدت أن الزواج من وارثه (حتى ولو كانت غنية، **وبالأولى** إبنة صغرى فقيرة) هو خطأ، أو حتى فعل شائن، في نظر الأبوين على سبيل المثال. يمكننى القول أن كل تفكيرى بدأ من هذه النقطة: كيف يمكن للسلوك أن يكون مُنظماً دون أن يكون نتاج إطاعة القواعد؟ لكن لا يكفى أن نرفض الإيديولوچيا القضائية (ما يسميه الأنجلو سكسون **النزعة القانونية** legalism) التى تأتى بمنتهى الطبيعية للأنثروبولوچيين، المستعدين دوماً للإنصات لم يعطون الدروس والقواعد والمتمثلين فيمن يتم استجوابهم من السكان حين يتحدثون إلى الإثنولوچى، أى إلى شخصٍ لا يعرف شيئاً وعليهم أن يتحدثوا إليه **كما لو كانوا يتحدثون إلى طفل**. من أجل إقامة **نموذجٍ** للعبة لن يكون مجرد تسجيل للمعايير الصريحة ولا تقريراً للإنتظامات، بل تركيباً من كلٍ من المعايير والإنتظامات، يجب على المرء أن يتأمل في **أنماط الوجود** المختلفة لمبادئ التنظيم والإنتظام لمختلف

أشكال الممارسة: هناك، بالطبع، الهابيتوس، هذا الإستعداد المنظّم لتوليد سلوكٍ مُنتظم ومُنظّم خارج أية إحالةٍ إلى قواعد؛ وفي المجتمعات التى لا يكون فيها **التشفير**† codification متقدماً جداً، يكون الهابيتوس هو مبدأ معظم أنماط الممارسة. فمثلاً، الممارسات الطقسية، كما أوضحت على ما أعتقد في **منطق الممارسة**(٣) هى نتاج تطبيق **مقولات تصنيفية عملية** practical-taxonomies، أو بالأحرى، نماذج تصنيفية مأخوذة في حالة عملية، قبل - تأمُّلية، بكل التأثيرات المعروفة لذلك: فالطقوس والأساطير منطقية، لكنها منطقية حتى نقطةٍ معينة فقط. ومنطقها هو منطقٌ عملى (على النحو الذى يعتبر فيه المرء مقالاً عن الملابس عملياً)، أى جيدٌ في الممارسة، ضرورىٌ وكافٍ في الممارسة. والإفراط في المنطق لن يتمشى عادةً مع الممارسة، وقد يكون حتى متناقضاً مع الأهداف العملية للممارسة. ويصدقُ نفسُ الشئ على التصنيفات التى تُطبِّقها على العالم الإجتماعى أو السياسى. وقد وصلتُ إلى ما يبدو لى أنهُ حدسٌ صحيح للمنطق العملى الكامن خلف الفعل الطقسى عن طريق تخيُّله بالتماثل مع طريقتنا في إستخدام التعارض بين اليمين واليسار لكى نتخيّل ونصنّف الآراء السياسية أو السياسيين (وحتى حاولت، بعدها بسنوات، مع لوك بولتانسكى Luc Boltanski، التقاط كيف يعمل هذا المنطق العملى في خبرتنا المعتادة باستخدام تقنيةٍ مُستمدَّة من تلك التى يستخدمها مبتكروا تحليل العناصر المكوِّنة componential analysis من أجل فهم التصنيفات المحلية في مجالات القرابة، وعلم النبات، وعلم الحيوان: طلبتُ من الناس أن يُصنّفوا قطعاً صغيرة من الورق المقوّى مكتوب عليها أسماء أحزاب سياسية وسياسيين. وأجريت تجربة مماثلة على أسماء المهن.

(س) هنا أيضا، تعبر الخط الفاصل بين الإثنولوچيا والسوسيولوچيا.

(ج) نعم. فالتفرقة بين السوسيولوچيا والإثنولوچيا تمنع الإثنولوچى من أخضاع خبرته هو للتحليل الذى يطبّقه على موضوعه. وهذا سوف يجبره على إكشاف أن ما نصفه بأنه فكر أسطورى ليس، بشكل متواتر، سوى المنطق العملى الذى نطبّقه في ثلاثة أرباع أفعالنا: حتى في أحكامنا التى تُعدُّ، مثلاً، بمثابة أرقى إنجازات الثقافة الراقية، أحكام الذوق، المؤسسة بشكلٍ كامل على أساس أزواجٍ من النعوت (مؤسَّسةٍ تاريخياً).

وبالعودة إلى المبادئ المحتملة لإنتاج الممارسات المنتظمة، على المرء أن يضع في اعتباره، إلى جانب الهابيتوس، القواعدَ الصريحة، الواضحة، المُصاغَة، التى يمكن أن تُحفظ وتُنقل شفاهياً (كانت هذه هى الحالة لدى القبيليين، مثلما في كل المجتمعات التى بدون كتابة)، أو كتابةً. وهذه القواعد يمكن حتى تأسيسها كنسقٍ متماسك، ذات تماسك مقصود ومُتَعمَّد، على حساب جهد **للتشفير** هو مسئولية محترفى القولبة الشكلية والعقلنة - أى المُحَكَّمين.

(س) وبعبارة أخرى، فإن التفرقة التى أقمتها في البداية، بين أشياء المنطق ومنطقِ الأشياء، ستكون هى التى تتيحُ للمرء أن يطرح بوضوح سؤال العلاقة بين ذلك الإنتظام للممارسات القائمة على الاستعدادات والحس باللعبة من جهة، وبين القاعدة الصريحة، الشفرة، من جهة ثانية؟

(ج) بالضبط. فالانتظام الذى يمكن إلتقاطه إحصائياً، الذى يلتزم به الحس باللعبة عفوياً، الذى «تتعرّف» عليه عملياً عن طريق «لعب اللعبة»، كما يقولون، لا ينبع بالضرورة من حكم القانون أو أى شئ «شبيه بالقانون» (عادة،، أو قول مأثور، أو حكمة، أو صيغة تُقرِّر انتظاماً يتأسس

بذلك بوصفه «حقيقة معيارية»: في ذهني، مثلاً، عبارات تحصيل الحاصل من قبيل العبارة التى تتمثل في القول عن رجل «أنه رجل»، مما يتضمن أنه رجـل **حقـيقى**، رجـل **حقـاً**). ورغم ذلك، يحدث أحياناً أن تكون هذه هى الحالة، خصوصاً في المواقف الرسمية. وفور أن أقمنا هذه التفرقة بوضوح، فمن الضرورى تطوير نظرية عن جهد التفسير والتشفير، وعن التأثير الرمزى بالمعنى المحدد الذى ينتجه التشفير. ثمة رابطة بين الصيغة القانونية والصيغة الرياضية. فالقانون، مَثَلُه مَثَل المنطق الشكلى، ينظر إلى شكل العمليات دون أن يضع في الإعتبار الشى الذى تُطبَّق عليه. الصيغة القانونية صالحة لكل قيم س. والشفرة هى ما يعنى أن مختلف الفاعلين يتَّفقون على صيغٍ كلّية (لأنها شكلية) (بالمعنى المزدوج للكلمة الإنجليزية formal- رسمى، عام - والكلمة الفرنسية formel، التى تتعلق بالشكل وحده). لكننى سأتوقف هنا. فقد أردت فقط أن أبين كم هى ملتبسة كلمة «قاعدة» وكم تغطى من المعانى (ونفسُ الخطأ يطاردُ كلَّ تاريخ اللغويات، الذى يميل، من سوسير إلى تشومسكى، إلى خلط المخططات التوليدية التى تعمل في الحالة العملية مع النموذج الصريح - النحو - المُقام لكى يفسر العبارات التى تقال).

(س) هكذا، فإن من بين القيود التى تُعرِّف لعبةً اجتماعية، يمكن أن تكون هناك قواعد صارمة بدرجة أو بأخرى تحكم الزواج وتُعرِّف روابط القرابة؟

(ج) أقوى هذه القيود، على الأقل في التقاليد التى درستها مباشرةً، هى تلك الناتجة عن عادة الوراثة. فمن خلالها تُفرضُ الضرورات الإقتصادية ويجب على استراتيجيات إعادة الإنتاج - واستراتيجيات الزواج هى أبرزها

- أن تضعها في الإعتبار. لكن العادات، حتى العالية التشفير فيها - والتى نادراً ما تكون كذلك في المجتمعات الزراعية - هى نفسها موضوع كل أنواع الاستراتيجيات. ومن هنا يجب على المرء أن يعود في كل حالةٍ إلى **واقع الممارسات**، بدل الاعتماد، كما يفعل لوروا لادورى Le Roy Ladurie، مُتَّبعاً في ذلك إيڤيه Yver، على العادة، سواء كانت مُشفَّرةً (أى مكتوبة) أم لا: إذ أن العادة، لكونها تقوم أساساً على تسجيل «نقلات» أو انقطاعات تحولت إلى معايير لأنها نموذجية، تعطى فكرةً غير دقيقة تماماً عن الروتين العادى للزيجات العادية، وهى موضوع كل أنواع التحايلات، خصوصاً في مناسبات الزواج. وإذا كان أهالى بيارن قد تمكنوا من الإبقاء على تقاليد الوراثة لديهم على الرغم من قرنين من القانون المدنى، فذلك يرجع إلى انهم قد تعلّموا منذ زمن بعيد كيف يتلاعبون بقواعد اللعبة. ورغم ذلك، لا يجب التقليل من قيمة تأثير التشفير أو مجرد إكساب الطابع الرسمى (اللذين يُختزل إليهما تأثير ما يسمى بالزواج التفضيلى): فقنوات الوراثة التى تحددها العادة مُقامة على أنها «طبيعية» وتميل إلى ارشاد الاستراتيجيات الزواجية - رغم أننا بحاجة إلى تفسير كيف يحدث ذلك بالضبط. ولهذا السبب يمكن أن يلاحظ المرء تناظراً وثيقاً بين جغرافيا أنماط انتقال السلع وجغرافيا تمثيلات روابط القرابة.

(س) إنك، في الحقيقة، تنأى بنفسك كذلك عن البنيويين في الطريقة التى تنظر بها إلى فعل «القيود» القانونية أو الإقتصادية.

(ج) تماماً. فالتناسق بين مختلف «الشواهد» الذى بحث عنه البنيويون، خصوصاً الماركسيون - الجدد، في موضوعية البنيات، يتحقق في كل فعلٍ مسئول، بالمعنى الصحيح لكلمة **مسئول** - أى متوافق موضوعياً مع ضرورة

اللعبة لأنه يهتدى بحسٍ باللعبة. «فاللاعب الجيد» يضع في الإعتبار، في كل اختيارٍ زواجي، منظومة الخصائص المرتبطة بالموضوع، على أساس البنية التى يجب إعادة إنتاجها: وفي بيارن، تضم هذه الخصائص النوع (أى التمثيلات المعتادة لأسبقية الذكَر)، والمرتبة في الميلاد (أى أسبقية الأبناء الأكبر، ومن خلالهم، أسبقية الأرض التى، كما قال ماركس، ترث الوارث الذى يرثها)، والمرتبة الإجتماعية للعائلة والتى يجب الحفاظ عليها، إلى آخره. والحس باللعبة، في هذه الحالة هو، بدرجة أو بأخرى، الحس بالشرف؛ لكن الحس بالشرف لدى أهالى بيارن، رغم التماثلات، ليس متطابقاً تماماً مع الحس القبيلى بالشرف، الذى لكونه أكثر حساسية تجاه رأس المال الرمزى، والسمعة، الشهرة أو «المجد»، كما كانوا يقولون في القرن السابع عشر، فإنه يولى اهتماماً أقل لرأس المال الاقتصادى، والأرض على وجه الخصوص.

(س) من هنا فإن استراتيجيات الزواج منقوشةٌ داخل نسق استراتيجيات إعادة الإنتاج...

(ج) يجب أن أقول، من باب النكتة، أن الاهتمام بالأناقة الأسلوبية من جانب هيئة تحرير Annales(٤) هو ما أوجب عنونة مقالى بعنوان "Les stratégies matrimoniales dans le systéme de reproduction" [«إستراتيجيات الزواج في نسق إعادة الإنتاج»] (مما لا يعنى الشئ الكثير) وليس، كما أردت، "dans le système des stratégies de reproduction" [«في نسق إستراتيجيات إعادة الإنتاج»]. وهذه هى النقطة الرئيسية: فاستراتيجيات الزواج لا يمكن فصلها عن منظومة الاستراتيجيات - وفي ذهنى على سبيل المثال استراتيجيات الخصوبة، والاستراتيجيات التعليمية كاستراتيجيات إستثمار ثقافى أو

الاستراتيچيات الاقتصادية مثل استثمار أو توفير النقود، إلى آخره - التى تستهدف العائلةُ من خلالها إعادة إنتاج نفسها بيولوچياً و، بالدرجة الأولى، **إجتماعياً**: أى أنها تهدف إلى إعادة إنتاج الخصائص التى تُمكّنها من الحفاظ على وضعها، على منزلتها في العالم الإجتماعى موضع البحث.

(س) بالتحدث عن **العائلة** واستراتيچياتها، ألا تطرح تجانس تلك الجماعة، تجانس مصالحها، ألست تتجاهل التوترات والنزاعات الكامنة في الحياة الزوجية مثلاً؟

(ج) لا، على العكس تماماً. فاستراتيچيات الزواج هى في العادة محصّلة علاقات قوى داخل الجماعة المحلية ولا يمكن فهم علاقات القوى هذه إلاّ بالرجوع إلى تاريخ هذه الجماعة وخصوصاً إلى تاريخ الزيجات السابقة. فالمرأة ، بين القبيليين، مثلاً، حين تأتى من الخارج، تميل إلى تدعيم وضعها بمحاولة العثور على قرينٍ من نفس نَسَبها وتزداد فرصة نجاحها بقدر رفعة مكانة نَسَبها. والصراع بين الزوج والزوجة يمكن أن يحدث من خلال توسط الحماة. كذلك يمكن أن يجد الزوج أن من مصلحته تدعيم تلاحم النسب عن طريق زواج داخلى. وبإختصار، فإنه من خلال علاقة القوى المتزامنة هذه بين أفراد العائلة، يتدخل تاريخ الأنساب، وخصوصاً تاريخ كل الزيجات السابقة، بمناسبة كل زواج جديد.

هذا النموذج النظرى له قيمة شديدة العمومية ولا غنى عنه، مثلاً، إذا أراد المرء فهم الاستراتيچيات التعليمية للعائلات أو، في مجالٍ مختلفٍ تماماً، إستراتيچياتها لاستثمار أو توفير النقود. وقد لاحظت مونيك دى سان - مارتان Monique de Saint-Martin بين العائلات الكبرى للأرستقراطية الفرنسية إستراتيچيات زواجٍ مماثلة تماماً لتلك التى لاحظتُها

بين فلاحي بيارن. فليس الزواج هو تلك العملية اللحظية، المجرَّدة، القائمة على مجرد تطبيق قواعد النسب والزواج، التى تصفها التقاليد البنيوية، بل إنه فعلٌ تتكامل فيه منظومة الضرورات الكامنة في وضع معين داخل البنية الإجتماعية، أى، داخل حالةٍ معيَّنة من اللعبة الإجتماعية، عن طريق الفضيلة المركَّبة للحسّ باللعبة الذى يبديه «المفاوضون» والعلاقات التى تقيمها العائلات في مناسبة الزيجات تماثل في صعوبتها وأهميتها مفاوضات أشد ديبلوماسيينا تعقيداً، ولاشك أن قراءة سان - سيمون Saint-Simon أو پروست Proust تزوِّدنا بإعدادٍ أفضل لفهم الديبلوماسية الراقية للفلاحين القبيليين أو البيارنيين من قراءة **ملاحظات وتساؤلات في الأنثروبولوچيا**. لكن ليس كل قرّاء بروست أو سان - سيمون على درجة متساوية من الاستعداد للتعرف على السيد دى نورپوا M. de Norpois أو الدوق دى بيرى duc de Berry في شخص فلاحٍ مهلهلٍ خشن الحديث أو قاطن جبال، حين تقودنا شبكة المفاهيم التى نطبّقها عليهما - شبكة مفاهيم الإثنولوچيا - إلى معاملتهما بشكلٍ لا مفرّ منه على أنهما آخر - على أنهما همجيان.

(س) أعتقد أن الإثنولوچيا لم تعد هذه الأيام تدعو الفلاحين أو أى أحدٍ على الإطلاق «همجياً» في الحقيقة. وفضلاً عن ذلك فربما أسهمت تطوراتها في فرنسا وأوربا حتى في إحداث تعديل أعمق في الطريقة التى تنظر بها إلى المجتمعات.

(ج) أعلم أننى أبالغ. لكننى سأصِّرُ رغم ذلك على أن ثمة شئٌ غير صحى في الطريقة التى يمكن بها للإثنولوچيا أن توجد كعلمٍ منفصل، وعلى أننا نخاطر، من خلال هذا التقسيم، بأن نقبل كل ما كان قائماً في التقسيم

الأوّلى الذى نشأت عنه والذى يجد استمراره، كما أظن أننى أوضحت، في مناهجها (فلماذا، على سبيل المثال، توجد هذه المقاومة للإحصاء؟) وبالأخص في أنماط تفكيرها: فمثلاً، نجد أو رفض المركزية - العرقية التى تمنع الإثنولوچى من ربط ما يلاحظه بخبرته الخاصة - كما كنت أفعل الآن لتوّى عندما ربطتُ العمليات التصنيفية الكامنة في فعلٍ طقسى بتلك العمليات التى نقوم بها في إدراكنا للعالم الإجتماعى - نجد أن هذا الرفض يؤدى بنا، خلف واجهةٍ من الاحترام، إلى إقامة مسافةٍ لا يمكن عبورها، مثلما حين كانت فكرة «العقلية البدائية» مسيطرةً. ويمكن أن تكون هذه هى نفس الحالة حين نقوم بـ «إثنولوچيا» للفلاحين أو العمال.

(س) إذا عدنا إلى منطق استراتيچيات الزواج، هل تعنى أن مجمل تاريخ وبنية اللعبة حاضران، عن طريق الهابيتوس لدى المؤدّين وحسّهم باللعبة، في كل واحدةٍ من الزيجات التى تنتُج عن المواجهة بين إستراتيچياتهم؟

(ج) بالضبط. لقد أوضحت، في حالة القبيليين، كيف أن أصعب الزيجات ومن ثم أرفعها منزلةً تحشدُ كلَّ شخصٍ تقريباً في الجماعتين اللتين يجرى الجمع بينهما وكذلك تاريخ تعاملاتهما السابقة، الزواجية أو غيرها، بحيث أنه لا يمكن فهمها إلاّ إذا عرفَ المرء الحساب الختامى لهذه التعاملات في اللحظة موضع البحث وكذلك، بالطبع، كلَّ ما يُحدِّد وضع الجماعتين في توزيع رأس المال الإقتصادى وكذلك الرمزى. والمفاوضون العظام هم أولئك الذين يمكنهم الحصول على أفضل ما يمكن من هذا الموقف. لكن هذا لا يصلح، كما سيقول الناس، إلاّ طالما ظل الزواج شأناً عائلياً.

(س) نعم. يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كان نفس الشئ يصدق على

مجتمعات مثل مجتمعنا، التى يبدو فيها أن «اختيار القرين» متروكٌ للإختيار الحر للأشخاص المعنيين.

(ج) في الحقيقة، فإن سياسة دعة يفعل laissez - faire للسوق الحرة تُخفى ضرورات ٍمتنوعة. وقد أوضحت هذا في حالة إقليم بيارن بتحليل الإنتقال من نظام الزواج من النوع المُخطَّط إلى السوق الحرة المتجسِّدة في الرقصة المحلية. وإستخدام مقولة الهابيتوس ضرورى في هذه الحالة أكثر منه في أى حالةٍ أخرى: وإلا فكيف يمكن تفسير الزواج - المتجانس homogamy المُلاحظ رغم كل شئ. هناك، بالطبع، كل تلك التقنيات الإجتماعية التى تستهدف الحدَّ من مجال الأقران المحتملين، عن طريق نوعٍ من نزعة الحماية: تجمعات لمّ الشمل، وحفلات الرقص الخاصة، والمناسبات الإجتماعية، إلى آخره. لكن أضمن ضمان للزواج - المتجانس، ومن ثم، لإعادة الإنتاج الإجتماعية، هى التقارب العفوى (الذى يخبَرُه الناسُ كشعورٍ بالدفء الودى) الذى يجمع بين الفاعلين المُتَمَتِّعين باستعداداتٍ أو أذواق متماثلة، ومن ثم ناتجةٍ عن شروط واشتراطات اجتماعية متماثلة. وهناك، أيضاً، تأثير الإنغلاق المرتبط بوجود مجموعات متجانسة اجتماعياً وثقافياً، مثل مجموعات أصدقاء الدراسة (فصول المدارس الثانوية، والكليات الجامعية، إلى آخره)، المسئولة، اليوم، عن عددٍ كبير من الزيجات أو علاقات الحب، والتى تدينُ هى نفسها بالكثير لتأثير تقارب الهابيتوس (خصوصاً في عمليات الاصطفاء والإنتقاء). وقد أوضحتُ ببعض الإسهاب، في التميُّز Distinction(٥) ان الحب أيضاً يمكن وصفه بأنه شكل من أشكال حب القَدَر **amor fati**: فأن تُحبَّ دائماً ما يعنى إلى حدٍ ما أن تُحبَّ في شخصٍ آخر طريقةً أخرى لتحقيق

مصيرك الاجتماعى الخاص. وقد تعلمت هذا من دراسة زيجات أقليم بيارن.

(س) يقول ليفى - شتراوس، في دفاعة عن النموذج البنيوى، أن «الشك في أن التحليل البنيوى يمكن تطبيقه على بعض [هذه المجتمعات] يؤدى إلى تحدِّيه بالنسبة لكل المجتمعات». ألا يصدق هذا، في رأيك، بالنسبة لنموذج الاستراتيچية أيضاً؟

(ج) أعتقد أنه ليس من الحكمة التظاهر بطرح نموذج كلّى وقد حاذرت أن أفعل ذلك بدءاً من الحالتين - المتشابهتين فعلاً - اللتين درستهما (حين إذا كنت أعتقد أن من المحتمل أن تكون استراتيچيات الزواج متضمَّنةً على نحوٍ كلّى في نسق إستراتيچيات إعادة الإنتاج الإجتماعية). وفي الحقيقة، فإنه قبل أن تحسم الأمر لصالح الأحادية أو التعددية، سيتوجب عليك التحقق من أن النظرة البنيوية التى كانت جوهرية في تحليل المجتمعات التى لا تعرف الكتابة ليست تأثيراً من تأثيرات العلاقة بالموضوع ونظرية الممارسة التى يُحبِّذها وضعُ الإثنولوچى الخارجى (فالزواج من إبن أو إبنة عم موازيين، والذى كان يُعدّ **القاعدة** في البلدان العربية - البربرية، كان موضوع تدريبات بنيوية معينة أعتقد أننى أوضحت ضعفها). ويبدو أن بعض الأبحاث عن المجتمعات «الباردة» نمطياً يُظهر أنك، مادمت تدخل في التفاصيل، بدل أن تقنع بالتقاط تسميات أطراف القرابة والأنساب المجردة، مختزلاً بذلك العلاقات بين المقترنين إلى مجرد مسافة أنسابية، فإنك تكتشف أن التبادلات الزواجية، وبشكلٍ أعم، كل التبادلات المادية أو الرمزية، مثل إنتقال أسماء الأعلام، تمثل مناسبةً لإستراتيچياتٍ معقدة وأن الأنساب نفسها، بعيداً عن تحديدها للعلاقات الإقتصادية والإجتماعية، هى الرهان في تلاعباتٍ هدفها تشجيع أو منع العلاقات الاقتصادية أو الاجتماعية،

اضفاء المشروعية عليها أو إدانتها. وفي ذهني عمل باتيسون Bateson، الذى فتح الطريق، في Naven (٦)، بالإشارة إلى تلاعبات استراتيچية قد يكون موضوعها هو أسماء أماكن أو سلالات والعلاقات فيما بينها. ويمكن كذلك أن أذكر الدراسات الحديثة جداً لألبان بنزا Alban Bensa، عن كاليدونيا الجديدة(٧). إذ فور أن يعثر الإثنولوچى على وسيلة التقاط الاستخدامات الاجتماعية للقرابة بكل رهافتها - جامعاً، كما يفعل بنزا، بين التحليل اللغوى لأسماء الأماكن، والتحليل الاقتصادى لإنتقال ملكية الأرض، والتساؤل المنهجى حول أشد الإستراتيچيات السياسية رتابةً، إلى آخره) - فإنه يكتشف أن الزيجات هى عمليات معقّدة، تتضمن مُحَدِّداتٍ كثيرة جداً يستبعدها التجريد الأنسابى، الذى يختزلُ كلَّ شئٍ إلى علاقات قرابة، حتى دون أن يدرك ذلك. وربما يكمن أحد أسس التقسيم بين «النموذجين» في حقيقة أن عليك أن تقضى الساعات والساعات مع مصدر معلومات حَسَن المعرفة وحَسَن الاستعداد لكى تجمع المعلومات الضرورية لفهم زيجة واحدة (أو على الأقل لكى تضئ المحدِّدات ذات الصلة من أجل إقامة نموذجٍ على أساس إحصائى للقيود التى تُنظم استراتيچيات الزواج)، بينما لا تحتاج إلاَّ إلى ظهيرة يوم واحد لإنشاء شجرة نسب تضم مئة زيجةٍ أو نحو ذلك، وإلى يومين لرسم صورةٍ لشروط الخطوبة ومراجعها. إننى أميل إلى الإعتقادأن الحديث، في العلوم الإجتماعية، بلغة القواعد عادةً ما يكون طريقة لإخفاء جهلك.

(س) فـــي **منطق الممارسة**، خصوصاً بالنسبة للطقس، توحى بأن الأثنولوچى هو الذى ينتج بطريقةٍ مصطنعة إحساساً بالمسافة والتغريب، لأنه عاجز عن فهم علاقته الخاصة بالممارسة.

(ج) لم أكن قد قرأت الإنتقادات القاسية التى وجهها ڤتجنشتين إلى فريزر Frazer ، والتى تنطبق على معظم الإثنولوچيين، حين وصفتُ ما بدا لى أنه المنطق الحقيقى القائم وراء التفكير الأسطورى أو الطقسى. حيث رأى الناس جبراً algebra، أعتقد أن على المرء أن يرى رقصةً أو تدريباً بدنياً. فالنزعة الثقافية للإثنولوچيين، التى لا تفعل سوى زيادة إنشغالهم بإجراء تشذيب علمى لعملهم، تمنعهم من رؤية أنهم، في ممارستهم اليومية الخاصة، سواء كانوا يوجّهون رفسة قوية إلى الحصاة التى تعثّروا فيها، إذا استخدمنا مثال ڤتجنشتين، أو كانوا يصنّفون المهن أو السياسيين، يُطيعون منطقاً شديد الشبه بمنطق «البدائيين» الذين يُصنِّفون الأشياء طبقاً لكونها مبتلّة أو جافة، حارة أو باردة، فوق أو تحت، يمين أو يسار، وما إلى ذلك. فإدراكنا وممارستنا، خصوصاً إدراكنا للعالم الإجتماعى،تُرشدهما مقولاتٌ تصنيفية عملية، تعارضاتٌ بين فوق وتحت، بين المذكّر (أو الذكورى) والمؤنث، إلى آخره، وتدين التصنيفات الناتجة عن هذه المقولات التصنيفية بفعاليتها لحقيقة كونها «عملية»، لحقيقة أنها تتيح للمرء إدخال قدرٍ من المنطق كافٍ لإحتياجات السلوك العملى، ليس أكثر من اللازم - لأن قدراً معيناً من الغموض لا غنى عنه، خصوصاً في التفاوضات - وليس أقلّ من اللازم، لأن الحياة ستكون مستحيلة عندئذ.

(س) هل تعتقد بوجود إختلافات موضوعية بين المجتمعات بما يعنى أن بعضاً منها، خصوصاً الأكثر تعقيداً أو الشديدة التمايز، تكون أكثر ملاءمة للّعب الإستراتيچى؟

(ج) رغم أننى أتشكك في التعارضات الثنائية الكبرى (المجتمعات الساخنة مقابل المجتمعات الباردة، والمجتمعات التاريخية مقابل المجتمعات

دون تاريخ)، فإن بإمكان المرء القول بأنه بقدر ما تصبحُ المجتمعات أرقى تمايزاً وبقدر ما تتطور فيها تلك «العوالم» المستقلة نسبياً التى أسميها المجالات، فإن فُرَص حدوث الأحداث الفعلية (أى، الإلتقاءات بين سلاسل سببيَّة مستقلة، مرتبطة بميادين مختلفة للضرورة) سوف تستمر في الازدياد، وكذلك ستزداد، من ثم، الحرية المتاحة لإستراتيجيات الهابيتوس المعقدة، التى تجمع بين ضرورات من أنواع مختلفة، وعلى هذا النحو فإنه، مثلاً، بقدر ما يقيم المجال الاقتصادى نفسه بذاته بإقامة الضرورة التى تجعله على حدة، ضرورة الأعمال، ضرورة الحساب الإقتصادى، أو ضرورة تحقيق الحد الأقصى من الربح المادى («الأعمال هى الأعمال»، «الأعمال ليست مكاناً للعواطف»)، وبقدر ما تكف المبادئ المشفَّرةُ بقدرٍ أو بآخر والتى تحدد الروابط بين الأقارب عن العمل خارج حدود العائلة، فإن الاستراتيجيات المعقدة لهابيتوسٍ شكلّته ضرورات متنوعة هى وحدها التى يمكن أن تتكامل فيها الضروراتُ المختلفةُ في قراراتٍ متماسكة. وربما كانت الزيجات الأرستقراطية الكبرى أو البورچوازية، على سبيل المثال، هى أفضل الأمثلة على تكامل ضروراتٍ مختلفةٍ وغير قابلة للإختزال نسبياً، ضرورات القرابة، والإقتصاد، والسياسة. وفي المجتمعات التى ليست عالية التمايز إلى نُظُمٍ مستقلة ذاتياً، ربما أمكن لضرورات القرابة أن تسود بكاملها، حيث لا يكون عليها حُسبانُ أى مبدأ تنظيم آخر يمكن أن ينافسها. لكن لابد من التحقق من ذلك.

(س) هل تعتقد، على أية حال، أن لدراسات القرابةدوراً تلعبه في تفسير مجتمعاتنا، لكنها يجب تعريفها على نحو آخر؟

(ج) لها دور أساسى تلعبه. فمثلاً، أوضحت في عملى مع مونيك دى

سان - مارتان حول أصحاب العمل الفرنسيين أن التقاربات القائمة على الزواج هى أساس بعض التضامنات التى توحِّد بين تلك التجسيدات للإنسان الإقتصادى بإمتياز par excellence، المتمثلة في قادة الصناعة، وأنه، في قراراتٍ اقتصادية معينة ذات أهمية قصوى، مثل الإندماج بين الشركات، يمكن لوزن روابط الزواج - الكامنه هى نفسها خلف تقاربات معينة في أسلوب الحياة - أن يرجَحَ على وزن الأسباب الإقتصادية الخالصة أو العوامل المحدِّدة. وبشكل أعم، فالمؤكد أن مجموعاتٍ مسيطرة، خصوصاً العائلات الكبيرة (بكلا المعنيين للكلمة) تضمن إستمرارها عن طريق إستراتيچيات - أبرزها الإستراتيچيات التعليمية - لا تختلف كثيراً، في مبدئها، عن تلك التى يستخدمها الفلاحون القبيليون أو فلاحو بيارن من أجل الإبقاء على رأسمالهم المادى أو رأسمالهم الرمزى.

بإختصار، فإن كل عملى، طوال أكثر من عشرين عاماً، قد استهدف إلغاء الفصل بين السوسيولوچيا والإثنولوچيا، فهذا التقسيم المترسِّبُ، الأثرى، يمنع كلتا منظومتى الباحثين فيهما من الصياغة الدقيقة لأهم الأسئلة التى تثيرها كل المجتمعات، أسئلة المنطق النوعى للاستراتيچيات التى تستخدمها المجموعات، خصوصاً العائلات، لإنتاج وإعادة إنتاج أنفسها، أى لخلق وإدامة وحدتها، ومن ثم وجودها كمجموعة، الذى هو على الدوام تقريباً، وفي كل المجتمعات، الشرط لإدامة وضعها في الفضاء الإجتماعى.

(س) إذن فإن نظرية إستراتيچيات إعادة الإنتاج لا تنفصم عن نظريةٍ توليدية للمجموعات، تستهدف تفسير المنطق الذى يُحدِّد تكوُّن وتفكُّك المجموعات، أو الطبقات.

(ج) تماماً. وكان هذا بالغ الوضوح، وبالغ الأهمية، بالنسبة لى، لدرجة أننى مضيت إلى حد وضع الفصل المكّرس للطبقات، الذى كنت أعتزم أن يكون بمثابة خاتمة لكتاب **التميُّز**، في نهاية الجزء الأول، النظرى من كتاب **منطق الممارسة**، الذى حاولت فيه توضيح أن المجموعات، خصوصاً الوحدات القائمة على النسب، توجد في الواقع الموضوعى للإنتظامات والقيود الراسخة، وكذلك في التمثيلات، وأيضاً في كل إستراتيچيات المساومة، والتفاوض، والخداع> إلى آخره، التى تستهدف تعديل الواقع عن طريق تعديل تمثيلاته. وهكذا كنت آمل في توضيح أن المنطق الذى إكتشفته في المجموعات القائمة على النسب، العائلات، والعشائر، والقبائل، إلخ، صالح أيضاً بالنسبة لأغلب التجمعات النمطية لمجتمعاتنا، تلك التى يحدِّدها إسم «الطبقات». وكما أن الوحدات النظرية التى يرسمها التحليل الأنسابى على الورق لا تناظرُ بشكلٍ آلى الوحدات الواقعية، العملية، فإن الطبقات النظرية التى يرسمها العلم الإجتماعى لشرح أنماط السلوك، ليست دائما، بالمثل، طبقاتٍ موسَّسةٍ على نحو متعيِّن، وفي كلتا الحالتين، فإننا نتعامل فقط مع ما يبدو أنه مجموعات على الورق... بإيجاز، فإن المجموعات - المجموعات العائلية أو غيرها - هى أشياء عليك أن تجعلها تستمر في العمل على حساب جهد دائم للحفاظ عليها، تمثل الزيجات مرحلة واحدة منه. وينطبق نفس الشئ على الطبقات، حين توجد، حتى في حالة هشَّة (هل سأل أى شخص على الإطلاق عن ما يعنيه أن توجد مجموعة؟): والإنتماء إلى مجموعة هو شئ تبنية، وتفاوضُ وتساومُ عليه، وتلعبُ من أجله. وهنا أيضاً، يجب تجاوز التعارض بين النزعة الذاتية الإرادية وبين النزعة العلموية والواقعية الموضوعية: فالفضاء الإجتماعى، الذى تُقاس فيه المسافات على

أساس رأس المال، يحدِّد التقاربات والتشابهات، المسافات واللاتجانسات، وباختصار، إحتمالات الإنتماء إلى مجموعات موحَّدة فعلاً، عائلات، أو نوادى، أو طبقات مؤسسة على نحو مُتعيِّن؛ لكن خلال الصراع على التصنيفات ، الذى هو صراعٌ لفرض هذه الطريقة أو تلك لتقسيم هذا الفضاء، صراعٌ للتوحيد أو للتقسيم، إلخ، تُجرى المقارنات الفعلية. الطبقة ليست أبداً شيئاً محايثاً؛ إنها كذلك إرادةٌ وتمثيل، لكن ليس أمامها فرصة لتجسيد نفسها في أشياءٍ ما لم تُقارب بين ما هو متقارب موضوعياً وتباعد ما هو بعيدٌ موضوعياً.

الهوامش:

حوار مع پ. لاميزون P. Lamaison، نشر في Terrains ، ٤ (مارس ١٩٨٥)

(1) See "Célibat et condition paysanne", Etudes rurales, 5-6 (April - Se[tember 1962), pp. 32 - 136, and "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction, Annales, 4-5 (July -)ctober, 1972), pp. 1105-27.

(2) No. 6 (November - December 1983), pp. 1217 - 31.

(3) P. Bourdieu, le sens pratique (Paris,1980).

(٤) Annales: المجلة الفرنسية للتاريخ الاجتماعى والاقتصادى، تأسست عام ١٩٢٩.

(5) P. Bourdieu , la distinction, Critique sociale de jugement (Pairs,1979).

(6) G. Bateson, Naven (Cambridge, 1936).

(7) A. Bensa and J. C. Rivierre, Les chemins de l'alliance: l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle - Calédorie (Pairs,1982).

4
التشفير

حين بدأتُ العمل كإثنولوچى، أردت أن أعمل ضد ما سميته النزعة القانونية، أى ضد الميل السائد بين الإثنولوچيين لوصف العالم الإجتماعى بلغة القواعد وللتصرُّف وكأن الممارسات الإجتماعية لا يمكن شرحها الاّ بتقرير القاعدة الصريحة التى يُفترض أن هذه الممارسات قد نتجت طبقاً لها. ولهذا غمرنى السرورُ ذات يومٍ حين صادفت نصاً لڤيبر Weber يقول ما معناه: «يُطيع الفاعلون الإجتماعيون agents القاعدة حين يكون من مصلحتهم أن يُطيعوها أكثر من أن يعصوها». هذه الصيغة المادية، الجيدة، الصحية، مثيرةٌ للإهتمام تذكّرنا بأن القاعدة ليست فعالةً بذاتها على نحو أوتوماتيكى ولأنها تُجبرنا على السؤال عن الشروط التى يمكن لقاعدةٍ أن تعمل فيها.

وقد نبعت المقولاتُ التى طورّتُها تدريجياً، مثل مقولة الهابيتوس، من الرغبة في التذكير بأن ثمة، إلى جانب المعيار الصريح الواضح، أو الحساب العقلانى، مبادئ أخرى تُولِّد الممارسات. وهذا صحيح على وجه الخصوص في المجتمعات التى تكون فيها أشياءُ قليلةٌ جداً مُشفرة؛ بحيث أنك، لكى تشرح ما يفعله الناس، يجب أن تفترض أنهم يطيعون بشكلٍ ما «حسّاً باللعبة»، كما يقول الناس في الرياضة، وأن عليك، لفهم ممارساتهم، أن تعيد بناء ذلك الرأسمال من نماذج المعلومات التى تمكنهم من إنتاج أفكار وممارسات معقولة ومنتظمة دون أى قصدٍ للتصرف بشكلٍ له معنى ودون أن

يُطيعوا عن وعيٍ قواعدَ موضوعةٍ بشكلٍ صريح على أنها كذلك. ولاشك أنك دائماً ما تُصادف معايير وقواعد، وحتى إلزامات، وما سماه چيرنيه Gernet صياغات «قبل - قانونية»: هذه هي الأمثال السائرة، المبادئ الصريحة المتعلقة باستخدام الزمن أو بطريقة جمع المحصول، والتفضيلات المُشفَّرة المتعلّقة بالزواج، والعادات. لكن الإحصاءات، الشديدة الفائدة في هذه الحالة، تُبيّن أن الممارسات لا تتفق مع الميعار إلاّ استثنائياً: وعلى سبيل المثال، فإن الزيجات المعقودة مع إبنة أوإبن العم المباشر، والمُعترف بها إجتماعياً على أنها نموذجية في تقاليد العرب والبربر، نادرةٌ جداً في الحقيقة، وأغلبها توحي به أسباب أخرى، حين يجلب إنسجام الممارسة مع القاعدة ربحاً رمزياً إضافياً، يتمثل في التوافق مع، أو، كما يقولون، في التمشي مع الخط، في تكريم القاعدة وقيم الجماعة.

ولأننى بدأت بذلك النوع من عدم الثقة في النزعة القانونية - وفي الإثنولوچيين الذين يميلون إليها عادةً، لأن من الأسهل التقاط الجوانب المشفرّة لمختلف الممارسات - فقد استطعت أن أبيِّن، في حالة القبيليين، أن القانون الأشد تشفيراً، أى قانون العادة، ليس سوى تسجيل أحكامٍ نتجت على نحو متتابع، تتعلق بالإنتهاكات الفردية، القائمة على مبادئ الهابيتوس. وأعتقد أن باستطاعة المرء إعادة توليد كل أفعال التحكيم الملموسة المسجّلة في قوانين العادة على أساس عدد صغير من المبادئ البسيطة، وبعبارة أخرى، على أساس التعارضات الأساسية التى تُنظم مجمل رؤية العالم، ليل/ نهار، خارج/ داخل، إلى آخره: فالجريمة التى تُرتكب بالليل أشدُّ خطورة من الجريمة التى تُرتكب خلال النهار؛ والجريمة المرتكبة داخل الدار أشدُّ خطورةً من تلك المُرتكبة في الخارج، وهَلُمَّ جراً. وفور

أن تفهم هذه المبادئ، يمكنك التنبؤ بأن الشخص الذى إرتكب الجريمة الفلانية سوى يُعاقب بالغرامة الفلانية، أو، على الأقل، أنه سيُغَرَّم غرامة أكبر أو أقل من الشخص الذى يرتكب جريمة أخرى. وبإختصار، فحتى أكثر الأشياء تشفيراً - ونفس الشئ ينطبق على التقويم الزراعى - لا يجد مبدأه في المبادئ الصريحة، المتشيئة ومن ثم المشفَّرة في ذاتها، بل في النماذج العملية. وأحد الأمثلة على ذلك تقدّمه التناقضات التى يمكن أن يلاحظها المرء، مثلاً، في التقويم الزراعى، المشفَّر بوجهٍ خاص، رغم ذلك، لأن التوقيت التزامنى، في كل المجتمعات، هو أحد أسس التكامل الإجتماعى.

إن الهابيتوس، بوصفه نسق الاستعدادات لممارسة معينة، هو أساسٌ موضوعى لأنماط سلوكٍ منتظمة، ومن ثم لإنتظام أنماط الممارسة، وإذا كان بالإمكان التنبؤ بالممارسات (هنا، بالعقوبة التى تتلو جريمة معيّنة)، فذلك لأن تأثير الهابيتوس هو أن الفاعلين المزوَّدين به سيسلكون بطريقة معيّنة في ظروف معينة. ويستتبع ذلك أن هذا الميل للتصرف بطريقة منتظمة والذى، حين يكون مبدؤه مؤسساً على نحوٍ صريح، يمكن أن يشكِّل أساس التنبؤ (وهو المعادل الخاص للتوقعات العملية للخبرة العادية)، ليس قائماً على أساس قاعدة صريحة أو قانون. ويعنى هذا أن أنماط السلوك التى يخلقها الهابيتوس ليس لها ذلك الإنتظام الراقى الذى لأنماط السلوك المُستنبطة من مبدأ تشريعى: **فالهابيتوس يمضى في وفاق تام مع الغموض وعدم التحدُّد**. وبوصفه عفويةً توليدية تفرضُ نفسها في مواجهةٍ مُرتجلةٍ مع مواقف دائمة التجدُّد، فإنه يُطيع **منطقاً عملياً**، هو منطق الغموض، منطق التقريب، الذى يُحدِّد علاقة المرء المعتادة بالعالم.

هذه الدرجة من عدم التحدُّد، من الانفتاح، من عدم اليقين، تعنى أن المرء

لا يمكنه الإعتماد عليه إعتماداً تاماً في المواقف الحرجة، الخطرة. وبإمكان المرء صياغة القاعدة العامة القائلة بأنه كلما زادت خطورة الموقف، كلما زاد ميل الممارسة إلى أن تكون مُشفَّرة. فدرجة التشفير تتراوح في تناسبٍ مع درجة الخطر. ومن السهل رؤية ذلك في حالة الزواج: ففور أن تفحص **الزيجات** وليس الزواج بوصفه كذلك، فإنك ترى أن ثمة تنويعات ملحوظة، خصوصاً فيما يتعلق بالتشفير: فبقدر ما يُوحِّدُ الزواجُ مجموعاتٍ أكثر بُعداً ومن ثم مجموعات ذات مكانة، بقدر ما يكون الربح الرمزى أكبر، لكن المخاطرة تكون أكبر كذلك. وفي هذه الحالة ستجد درجةً عالية من القولبه الشكلية للممارسات؛ هنا ستجد أشد قواعد التأدب صقلاً، وأشد الطقوس إحكاماً. بقدر ما يكون الموقف مُحمَّلاً بعنفٍ محتمل، بقدر ما يكون على الناس أن **يحترموا المواضعات**، بقدر ما يُفسحُ السلوك المكتسى بحرية بإرتجالات الهابيتوس مكانه لسلوكٍ يُحدِّدُهُ على نحو صريح **طقس** مؤسَّسٌ منهجياً، بل ومُشفَّر. ولا يكون عليك سوى التفكير في لغة الديبلوماسية أو في قواعد البروتوكول التى تحكم نظام الأسبقية وفي خصائص المواقف الرسمية. وكان نفس الشئ صادقاً بالنسبة لحالة الزيجات بين القبائل البعيدة، التى كان من الممكن دائماً للألعاب الطقسية فيها، مثل الرماية، أن تتدهور إلى حرب.

التشفير يعنى الصياغة الشكلية وتبنّى سلوك شكلى. هناك **فضيلة خاصة بالشكل**. والبراعة الثقافية هى دائماً براعة في استخدام الأشكال. وهذا أحد الأسباب التى تجعل الإثنولوچيا بالغة الصعوبة: فهذه البراعة الثقافية لا يمكن اكتسابها في يومٍ واحد... وكل هذه الأنماط للصياغة الشكلية التى هى أيضاً، كما يتضح من الطريقة المُلطَّفة للتعبير عنها، طرق

للإلتفاف حول قواعد اللعبة، وبذلك تكون ألعاباً مزدوجة، هي من شأن المحنّكين. فلكي تتأكد من أنك على الجانب الصحيح للسلطات، يجب أن تكون لديك قاعدةٌ، وخصومٌ، ولعبةٌ عند أطراف أصابعك. وإذا كان للمرء أن يقترح تعريفاً عبر - ثقافي للإمتياز، لقلت أنه حقيقة أن تكون قادراً على أن تلعب اللعبة حتى أقصى حدودها، وحتى إلى نقطة الإنتهاك، بينما تتمكن من أن تظل داخل قواعد اللعبة.

وهذا يعني أن تحليل منطق الممارسة صالحٌ إلى ما هو أبعد من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة. ففي معظم أنماط السلوك، نسترشد بنماذج عملية، أي بـ «مبادئ تفرض النظام على الفعل» (pricipi-um importans ordinemad actum كما كان يقول الفلاسفة المدرسيون)، أو **بنماذج معلومات**. وهذه النماذج هي مبادئ تصنيف، مبادئ ترتيب مراتبي، مبادئ تقسيم هي كذلك مبادئ رؤية، وبكلمة واحدة، هي كلُّ شيءٍ يمكّنُ كلَّ واحدٍ منا من التفرقة بين الأشياء التي يخلط بينها بقية الناس، أي أنها إعمالُ **تمييزٍ فارق** diacrisis ، إعمالُ حكمٍ يفصل. والإدراك تمييزي أساساً؛ فهو يفرق بين «الشخص» وبين «الخلفية»، بين ما هو هامٌ وماليس كذلك، بين ما هو محوري وما هو ثانوي، بين ما هو من شئون الإهتمام الراهن وماليس كذلك. وهذه المبادئ للحُكم، للتحليل، للإدراك والفهم ضمنية على الدوام تقريباً، ومن ثم فإن التصنيفات التي تعمل بها متماسكة، لكن إلى نقطةٍ معينة فقط. ويمكن ملاحظة ذلك، كما أوضحت، في حالة الممارسات الطقسية: إذ أنك لوحملت الضبط المنطقي إلى مدى أبعد مما يجب، لرأيت تناقضات تنشأ في كل خطوة. ويصدُق نفسُ الشئ إذا قمت بمسح تطلب فيه من الناس أن يُصنفوا الشخصيات السياسية

أو الأحزاب السياسية، أو حتى المهن.

وفي حالاتٍ معينة، يمكن للنماذج التصنيفية، الإستعدادات شبه - الجسدية، التى تعمل في الحالة العملية، أن تنتقل إلى الحالة المتشيئة. فما هو تأثير التشيئ؟ إن السؤال عما يعنيه التشيئ يعنى السؤال عن نفس عمل الإثنولوجى، الذى، على غرار المُشرِّعين الأوائل، يُشفِّر، بمجرد حقيقة التسجيل، أشياءَ كانت موجودة فقط في الحالة المتجسِّدة، في شكل استعدادات، مخططات تصنيفية تكون نواتجها متماسكة، لكن بشكل جزئى فقط. وعلى المرء أن يمتنع عن البحث في نتاجات الهابيتوس عن منطقٍ أكثر مما تتضمن فعلاً: فمنطق الممارسة يكمن في كون المرء منطقياً إلى النقطة التى يكف عندها كونه منطقياً عن أن يكون عملياً. ففى الجيش الفرنسى، إعتادوا تعليمنا - وربما لازالوا يفعلون - كيف نخطو خطوةً إلى الأمام؛ ومن الواضح أن أحداً لن يستطيع المشى أو المشى بخطوة عسكرية إذا كان عليه أن ينسجم مع نظرية كيف تخطو خطوة لكى تمشى. فالتشفير قد يكون مُناقضاً لتطبيق الشفرة. ومن هنا لابد لكل نشاط تشفيرٍ أن يكون مصحوباً بنظريةٍ حول تأثير التشفير، خشية أن نُحلَّ عن غير وعيٍ المنطقَ المتشئ للشفرة محلّ المنطق المشفَّر للنماذج العملية وللمنطق الجزئى للممارسة اللذين يُولّدانه.

ان التشيئ الذى يُحدثُه التشفير يُقدم إمكانية سيطرةٍ منطقية على التماسك، إمكانية **صياغةٍ شكلية**. إنه يُتيحُ إمكانية إقامة معياريةٍ صريحة، هى معيارية النحو أو القانون. وحين يزعم الناس أن اللغة شفرة، فإنهم لا يحدِّدون بأى معنى يكون ذلك. فاللغة ليست شفرةً بالمعنى المحدَّد: فهى لا تصبح شفرةً إلاّ من خلال النحو، الذى يكاد يكون تشفيراً قانونياً

لنسقٍ من مخططات المعلومات. والحديث عن شفرة بالنسبة للنحو يعني الوقوع في المغالطة الكبرى، المتمثلة في أن تضع في أذهان الناس الذين تدرسُهم ما يجب أن يكون في ذهنك أنت لكى تفهم ما يفعلون. وعلى أساس ذريعة أنك لكى تفهم لغةً أجنبية، يجب أن يكون لديك نحوٌ، يبدو أن الناس يتصرفون كما لو أن المتحدثين بهذه اللغة يطيعون نحواً خاصاً بها. التشفير هو تغيُّر في الطبيعة، تغيُّر في الوضع الأنطولوچى، يحدثُ حين تنتقلُ من منظوماتٍ لغوية تتم إجادتها على المستوى العملى إلى شفرةٍ، إلى نحوٍ، عن طريق عمل التشفير، الذى هو نشاط قانونى. ويجب تحليل هذا النشاط لإكتشاف ما يحدث في الواقع حين يضع المشرِّعون شفرةً وكذلك ما يحدث بطريقة أوتوماتيكية، دون أن يدرى الناس، حين تقومَ بعلم الممارسات.

يمضى التشفير في وفاقٍ تام مع الإنضباط ومع تطبيع الممارسات. يقول كوين Quine في موضعٍ ما أن الأنساق الرمزية «تُدرجُ في قائمةٍ» ما تُشفِّرهُ. التشفير هو عملية تنظيمٍ رمزى، أو عملية للحفاظ على النظام الرمزى، عادةً ما يكون مهمة بيروقراطيات الدولة الكبرى. وكما يمكن أن نرى في حالة قيادة السيارات، فإن التشفير يجلبُ المنافعَ الجماعية للتوضيح وفرض التجانس. فإنت تعلم ما يجب عليك عمله، إنك تعلم بقدر كبير من إمكانية التنبؤ أن القادمين من اليسار عند كل تقاطع طرقٍ في فرنسا سيفسحون لك الطريق. التشفير يقلل الإلتباس والغموض إلى أدنى حدٍ، خصوصاً في التعاملات. وهو فعّال ولا غنى عنه بوجهٍ خاصٍ في المواقف التى تكون فيها مخاطرُ الصدام، والنزاع، والحوادث، مخاطر المجازفة والصدفة (وهذه، كما اعتاد كورنوه Cournot أن يقول، كلمة تشير إلى

الإلتقاء بين سلسلتين سببيّتين مستقلتين)، هامةً بشكل خاص. فالإلتقاء بين جماعتين شديدتي البعد هو إلتقاءٌ بين سلسلتين سببيّتين مستقلّتين. بين أناس من نفس الجماعة، مُزوّدين بنفس الهابيتوس، ومن ثم متناغمين بشكل عفوي، يمضي كلُّ شيءٍ بشكل بديهي، حتى النزاعات، يمكنهم التفاهم دون أن يضطر الناس إلى قول الأشياء صراحةً، إلى آخره. لكن حين يتعلق الأمر بأنساقٍ مختلفة من الاستعدادات، تظهر إمكانية وقوع حادث، إصطدامٍ أو نزاع... ويتمتع التشفير بأهمية قصوى لأنه يضمن مستوى حدٍ أدنى أساسي من التواصل. وما يتم فقدهُ هو نوع من السحر ... فالمجتمعات التي تكون درجة التشفير فيها ضئيلة، التي تكون الأشياء الأساسية فيها متروكةً للحس باللعبة وللإرتجال، تمتع بسحر هائل، ولكي تبقى حياً فيها، وقبل كل شيء لكي تسيطر فيها، يجب أن تتمتع بعبقرية معينة للعلاقات الإجتماعية، وبحسٍ إستثنائي تماماً باللعبة. ولاشك أنك يجب أن تكون أكثر فطنة بكثير مما أنت في مجتمعاتنا.

ترتبطُ بعضُ التأثيرات الكبرى للتشفيربعملية التشييء التي تتضمّنها والموسومة في نفس ممارسة الكتابة. ويحلل هافلوك Havelock، في كتابٍ عن أفلاطون، مقولة **الميميسيز** mimesis ، التي يمكن ترجمتها بكلمة «المحاكاة» بالمعنى المعتاد للكلمة، لكنها تعني أولاً وقبل كل شيء حقيقة التقليد mimicking*. وطبقاً لأفلاطون، فإن الشعراء مقلدون mimes : فهم لا يدرون ما يقولون لأنهم منخرطون تماماً فيما يقولونه. إنهم يتحدثون بنفس الطريقة التي يرقص بها الناس (وأكثر من ذلك، فإنهم يرقصون ويُقلّدون بينما ينشدون قصائدهم)، وإذا كان صحيحاً أنهم يستطيعون الإبتكار والإرتجال (فالهابيتوس منبعٌ للإبتكار، لكن فقط داخل

حدود معينة)، فهم لا يفهمونَ المبادئ الكامنة وراء ابتكارهم. والشاعر، طبقاً لأفلاطون، هو النقيض المطلق للفيلسوف. إنه يقول ما هو الشئ الحسن وما هو الشئ الجميل، يقول، مثلما في المجتمعات العتيقة، ما إذا كان قومه يجب أن يقوموا بالحرب أو السلام، ما إذا كان يجب أن يقتلوا امرأة ضُبطت تزنى أم لا - يقول، بإختصار، أشياء جوهرية: ولا يدرى ماذا يقول. لا يفهم المبادئ الكامنة خلف إنتاجه. وفي الحقيقة، فإن في إدانته للشاعر نظرية ضمنية في الممارسة. المقلّد لا يدرى ما يفعل لأنه **هو** ما يفعله. لا يمكنه تشيئ ممارسته أو نفسه، لأنه في المقام الأول لا يملك الكلمة المكتوبة وكل ما يجعل الكلمة المكتوبة ممكنةً: في المقام الأول، لا يملك حرية مراجعة كلماته، لا يملك السيطرة المنطقية التى تتيح المراجعة، والمقارنة والمضاهاة بين لحظات الخطاب المتتابعة. المنطق هو دائماً انتصار على التسلسل الزمنى، على التتابع: فطالما بقيتُ داخل مقياس زمنى خطّى، يمكننى أن أظل راضياً بكونى منطقياً بشكل إجمالى (وهذا ما يمكّن المنطق العملى من أن يكون صالحاً). المنطق يفترض سلفاً المواجهة بين اللحظات المتتالية، بين الأشياء التى قيلت أو تم عملها في لحظات مختلفة، منفصلة. ومثل سقراط، الذى لا ينسى شيئاً أبداً، والذى يُجبرُ محاوريه على أن يناقضوا أنفسهم («لكنك قلت الآن لتوك أن... ») بمضاهاة اللحظات المختلفة لخطابهم، فإن الكتابة، التى تقيمُ تزامناً («الكلمة المكتوبة تبقى»)، تتيحُ للمرء أن يلتقط في لمحة، uno intuitu ، أى في ذات اللحظة، لحظاتٍ متتابعة من الممارسة كان يحميها من المنطقِ التفتُّحُ التدريجى للزمن.

والتشيئ يعنى أيضاً إخراج الشئ إلى العَلَن، جعله مرئياً، عاماً، معروفاً للجميع، منشوراً. **والمؤلف** author بالمعنى المحدد للكلمة هو شخص

يُخرجُ إلى العَلَن أشياءَ كان الجميعُ يحسّونها على نحوٍ مشوَّش؛ شخصٌ لديه قدرةٌ خاصة، هي قدرة نشر ما هو مُضمر، ما هو ضمني؛ شخص يؤدى مهمة خلقٍ فعلية. وثمة أفعالٌ معينة تصبحُ رسميةً فور أن تصبح علنية، منشورة (مثل تحريمات الزواج). فالنشر هو فعل إسباغ الطابع الرسمى **بإمتياز** par exellence . فالرسمى هو ما يمكن ويجب جعله عامّاً معروضاً، مُشهراً، أمام عيون الجميع، أمام كل شخص، في مقابل ما ليس رسمياً، أو حتى سرياً ومُشيناً؛ عن طريق النشر الرسمى («في الجريدة الرسمية») يكون كل فرد مدعواً لأن يكون شاهداً وكذلك مطلوباً منه أن يتحقق، أن يُصادق على وأن يُجيز، والشخص، ذكراً أو أنثى، يصادق على أو يُجيز حتى بالبقاء صامتاً (وهذا هو الأساس الأنثروبولوچى لتفرقة دوركهايم بين الدين، الجماعى والعلنى بالضرورة، وبين السحر، الذين يُدين نفسه، ذاتياً وموضوعياً، بمجرد حقيقة إضطراره إلى الاختباء). ويمكن النظرُ إلى تأثير إضفاء الصبغة الرسمية على أنه تأثيرٌ للمصادقة: إذ أنه يحوّل منظومةً عمليةً إلى شفرةٍ لغوية من النوع القانونى. وامتلاك إسم أو مهنة تمَّ إقرارُ أصالتها والأعتراف بها يعنى أنك موجود قانوناً (والتجارة، في المجتمعات الهندو - أوربية، ليست مهنة حقيقية، لأنها مهنة ليس لها إسم، لأنها غير قابلة للتسمية، لأنها negotium ، اللا - فراغ). النشر هو عمليةٌ تجعل الأشياء رسميةً ومن ثم قانونية، لأنه يتضمن التعميم، الكشف أمام الجميع، وإقرار الأصالة، اجماع الجميع بشأن الشئ الذى يصبح بذلك مكشوفاً.

والملمح الأخير المرتبط بالتشفير هو تأثير **الصياغة الشكلية** formali-zation. فالتشفير يعنى إلغاء تأثير الغموض وعدم التحدُّد، إلغاء التخوم المرسومة بشكل سئ والتقسيمات التى لا تعدو أن تكون تقريبية، عن طريق

إنتاج فئاتٍ واضحة ووضع فروقٍ واضحة، إقامة حدودٍ راسخة، حتى لو كان ذلك يعنى تصفية أولئك الذين ليسوا من هذا الجانب أو ذاك. وتجبرنا صعوبات التشفير، التى هى خبزُ السوسيولوچى اليومىُ، على التأمل في أعضاء مجتمعاتنا غير القابلين للتصنيف (مثل الطلبة الذين يعملون حتى يدفعوا مصاريف دراستهم، إلخ)، تلك المخلوقات **غير المحدَّدة** من وجهة نظر التقسيم السائد. كما يكتشف الناسُ أيضاً، وبالعكس، أن ما يمكن تشفيره بسهولة هو ما كان فعلاً موضوعَ عمليةِ تشفيرٍ قانونية أو شبه -قانونية.

والتشفير يجعل الأشياء بسيطة، وواضحة، وقابلة للتوصيل؛ يتيح اجماعاً محكوماً على المعنى، homologein : تكون متأكداً من إعطاء نفس المعنى للكلمات. وهذا هو تعريف الشفرة اللغوية طبقاً لسوسير: فهى تلك التى تتيح للمُرسل والمستقبِل أن يربطا نفسَ الصوت بنفس المعنى ونفس المعنى بنفس الصوت. لكنك إذا نقلت هذه الصيغة إلى حالة المِهن، فسوف ترى على الفور أن الأمر ليس بهذه السهولة: فهل يتَّفق كل أعضاء المجتمع في الطريقة التى يعطون بها نفس المعنى لنفس أسماء المهن (مثل المعلمين) وفي أعطاء نفس الإسم (وكل ما يستتبعه - الأجر، المظاهر، المكانة، الخ) لنفس الممارسات المهنية؟وتنبع بعضُ جوانب الصراع الإجتماعى من حقيقة أنه لم يتم إقرار أصالة كل شئ، على وجه الدقة، وأنه عندما يتم إقرار الإصالة، فإن ذلك لا ينهى النقاش، أو التفاوض، أو حتى النزاع (حتى لو كانت الهيئات التى تنتج التصنيفات الاجتماعية المضمونة قانونياً، مثل مؤسسات الإحصاء وبيروقراطية الدولة، تعطى نفسها مظهر الحياد العلمى). وفي الحقيقة، فإن شفرة الطرق (مثل الشفرة اللغوية) إذا كانت تفرض سلطتها دون نقاشٍ كثير، فذلك راجعٌ، مع إستثناءات نادرة، إلى أنها

تتخذ قراراً بين إحتمالات تعسفية نسبياً (حتى لو أن تلك الاحتمالات - مثل قيادة السيارات على الجانب الأيمن أو الأيسر - قد كفت عن كونها تعسفية فور أن تم جعلها موضوعية وجرى تمثلها في الهابيتوس)، وأيضاً، إلى حقيقة أنه ليس ثمة هنا مصالحُ كبرى معرضة للخطر، على أيٍ من الجانبين (وهذا أحدى النتائج - التى لم تلق التقدير - لـ «الطبيعة التعسفية للعلامة اللغوية» التى تحدث عنها سوسير). في هذه الحالة تتغلب أرباحُ قابلية الحساب وقابلية التنبؤ المرتبطة بالتشفير، على المصالح - المعدومة، أو الضئيلة، في أقصى الحالات - المرتبطة بإختيار أيٍ من البديلين لمزاياه.

وفضلاً عن ذلك، فإن الصياغة الشكلية، المفهومة بالمعنى المنطقى أو الرياضى وكذلك بالمعنى القانونى، هى ما يتيح لك الإنتقال من منطقٍ منغمس في الحالة الخاصة إلى منطقٍ مستقل عن الحالة الفردية. الصياغة الشكلية هى ما يتيح لك أن تُسبغَ على الممارسات، وفي المقام الأول كل ممارسات التواصل والإصطفاء، ذلك الدوام الذى يضمن قابلية الحساب وقابلية التنبؤ فوق التنّوعات الفردية والتراوحات المؤقته. ويمكن أن يذكر المرء هنا، مع إعطاء ذلك بعداً عاماً، النقدَ الذى وجَّهه ليبنيتز Leibniz للمنهج القائم، مثل منهج ديكارت، على الحدس ومن ثم فهو مُعرَّض للحوادث وأوجه عدم الإنتظام. واقترح إستبدال معنى «البداهة» لدى ديكارت بما سماه evidentia exterminis، أى البداهة التى تأتى من الألفاظ، من الرموز، «البداهة العمياء». كما وصفها في موضوع آخر، والتى تأتى من التشغيل الآلى لأدوات منطقية مبنية جيداً. في مقابل الشخص الذى لا يمكنه سوى الإعتماد على حدسه، والذى يخاطر دائماً بعدم الانتباه أو النسيان، فإن الشخص الذى يملك لغةً شكليةً جيدة البناء يمكن أن

يعتمد عليها، ومن ثم يجدُ نفسه متحرراً من الحاجة إلى الإهتمام بكل حالة فردية.

وبنفس الطريقة، فإن القضاة، لكى يحرّروا أنفسهم من عدالةٍ قائمة على الحسّ بالإنصاف سماها ڤيبر، ربما بفضل تبسيط مركزى - عرقى بعض الشئ، باسم kadijustiz، أى عدالة القاضى*، عليهم أن يقيموا قوانين شكلية، عامة، قائمة على أساس مبادئ عامة، صريحة، ومُصاغةٍ بحيث تنتج إجابات صالحة في كل الحالات ولكل شخص (لكل س من الناس). يقول ڤيبر أن «القانون الشكلى لايضع في اعتباره سوى السمات العامة التى لا تحتمل اللَّبس للحالة موضع البحث». هذا التجريد المؤسِّس للقانون هو ما تتجاهله الحصافة العملية للحس بالإنصاف، التى تمضى مباشرةً من حالة فردية إلى أخرى، من إنتهاك معيَّن إلى عقوبة معينة، دون المرور عبر توسُّط المفهوم أو القانون العام.

وإحدى فضائل (وكذلك رذائل...) الصياغة الشكلية هى أنها، مثل كل عقلنة، تتيح اقتصاداً في الإبتكار، والإرتجال، والإبداع. فالقانون الشكلى يضمن إمكانية الحساب وإمكانية التنبؤ (على حساب تجريداتٍ وتبسيطاتٍ تعنى أن الحكم الذى يتمشى شكلياً بأقصى درجةٍ مع القواعد الشكلية للقانون قد يكون في تناقضٍ شكلى مع تقييمات الحس بالإنصاف: summum ivs summa injuria). إنه يتيح، في المقام الأول، التبادلية الكاملة للفاعلين الذين تكون مسئوليتهم هى «إقامة العدالة» كما يقول المثل، أى تطبيق القواعد المشفَّرة طبقاً لقواعد مشفَّرة. وأى شخص على الإطلاق يمكنه إقامة العدالة. ولم نعد بحاجة إلى الملك سليمان. مع قانون العادة، إذا كان لديك سليمانٌ، فكل شئ على ما يرام. لكن باستثناء ذلك،

فإن خطر التعسفية كبير جداً. ومن المعروف أن النازيين قد أعلنوا نظرية كاريزمية في «واضع المعيار أو الناموس» "nomothetes" ، تخوّل للفوهرر، الموضوع فوق القوانين، مهمة إبتكار القانون في كل لحظة. وضد هذا الترسيخ للتعسفية بوصفها قانوناً عاماً، فإن قانوناً، حتى قانوناً جائراً، مثل القوانين العنصرية لمنتصف الثلاثينات ضد اليهود (الذين كانوا بالفعل مضطهَدين، مُجرَّدين من ممتلكاتهم، إلى آخره)، إستطاع أن يلقى إستجابةً مواتية من جانب الضحايا لأنهم، حين يواجَهون بالتعسف المطلق، فإن قانوناً، حتى ولو كان قانوناً شريراً، يضع حداً للتعسف الخالص ويضمن مستوىً أدنى من إمكانية التنبؤ.

لكن الشكل، والصياغة الشكلية، والنزعة الشكلية لا تعمل فقط من خلال فعاليتها النوعية والتقنية الخاصة في التوضيح والعقلنة. فللشكل فعاليةٌ رمزية خاصة. والعنف الرمزي، الذى ربما كان القانون هو تحقُّقُه **بإمتياز** par excellence ، هو عنفٌ يُمارَس، إذا شئت، بلغةٍ شكلية، ويولى الأشكالَ الإحترام الواجب. وإيلاء الأشكال الاحترام الواجب يعنى إعطاءُ فعلٍ أو خطابٍ الشكلَ المعترف بأنه مناسب، ومشروع، ومُجاز، أى إعطاؤه شكلاً من نوع يسمح بالإنتاج المفتوح، في نظر الناس، لرغبةٍ أو ممارسةٍ تكون غير مقبولةٍ إذا قُدِّمت بأى طريقةٍ أخرى (وهذه هى وظيفة الصياغة الملطِّفة euphemism). أن قوة الشكل هذه الـ vis formae التى تحدث عنها القدماء، هى تلك القوة الرمزية الخاصة التى تتيح التطبيق الكامل للقوة بينما تُخفي طبيعتها الحقيقية بوصفها قوةً وتكسب الإعتراف، والموافقة، والقبول بفضل حقيقة أنها تستطيع تقديم نفسها تحت مظاهر الكلّية - مظاهر العقل والأخلاق.

يمكننى الآن العودة إلى المشكلة التى طرحتها في البداية. هل يجب علينا أن نختار بين النزعة القانونية لأولئك الذين يعتقدون أن القاعدة فعّالة وبين مادّية ڤيبر، الذى يُذكِّر بأن القاعدة تكون فعالةً فقط حين تكون للمرء مصلحة في إطاعتها، وبشكلٍ أعم، بين تعريفٍ معيارى للقاعدة وبين تعريفٍ وصفى لها؟ في الحقيقة، فإن القاعدة فعالة vi formae ، بقوة الشكل. صحيحٌ أن الشكل لا يمكنه تحقيق شئ بذاته، إذا لم تتحقق الشروط الإجتماعية لفعاليته. ورغم ذلك، فإنه بوصفه قاعدةً تطمح إلى الكلية، يضيف قوته الخاصة، تلك المنقوشة في تأثير العقلانية أو العقلنة. ويجب علينا دائماً أن نأخذ كلمة «العقلنة» بالمعنى المزدوج لڤيبر وفرويد Freud : إذ أن الـــ vis formae هى دائماً قوة منطقية وإجتماعية أيضاً. إنها توحِّد بين قوة الكلِّى، المنطقى، الشكلى، قوة المنطق الشكلى، وبين قوة الرسمى. والنشرُ الرسمى، إستخدامُ اللغة الشكلية، الرسمية، وفقاً للأشكال المفروضة، الأمرُ الملائم للمناسبات الرسمية، له بذاته تأثيرُ تكريسٍ وترخيص. وبعض الممارسات التى ظل الناس يَخْبَرونها بوصفها دراما طالما لم توجد بعد أية كلمات لقولها وللتفكير فيها - ليس من بينها أىٌ من تلك الكلمات الرسمية، التى ينتجها المخوَّلون بذلك، الأطباءُ أو السيكولوچيون، الذين يتيحون إمكانية **إشهارها**، للنفس وللآخرين - تمرُّ بتبدُّل أنطولوچى حقيقى بفضل حقيقة أنها، بكونها معروفةً ومعترفاً بها بشكل علنى، بتسميتها وإقرار أصالتها، تصبحُ مشروعةً، وحتى مُقنَّنة، وبذلك يمكنها إشهار وعرض نفسها (وهذه، مثلاً، حالة المقولة الفرنسية المستخدمة للإشارة إلى الشباب الذين يعيشون معاً دون زواج، مقولة «تعايش الشباب» التى، في ابتذالها كصياغةٍ بيروقراطية مُلطَّفة، لعبت دوراً حاسماً، خصوصاً في

الريف، في مهمة المصاحبة الرمزية لتحولات صامته في الممارسات).

هكذا أرى نمطين من الإجراءات يتماسّان هذه الأيام، لكل منهما معنى مناقض للآخر، وقمت بهما على التتابع في بحثي. إذ أن محاولة الإفلات من النزعة القانونية وإقامة نظرية دقيقة للممارسة قد أدّت إلى حركةٍ من المعايير إلى الإستعدادات العملية ومن المقاصد الواعية أو المستويات الصريحة للوعي الحاسب إلى الحدوس الغامضة للحس العملي. لكن هذه النظرية في الممارسة تضمّنت مبادئ تساؤل نظرى عن الشروط الإجتماعية للإمكان (خصوصاً الـ schole) وعن التأثيرات الجوهرية لتلك النزعة القانونية التى كان من الضرورى التغلب عليها من إجل إقامة النظرية. فوهمُ النزعة القانونية لا يفرض نفسه على الباحث فحسب. بل إنه يعملُ في الواقع نفسه. ولابد لعلم ممارسةٍ دقيق أن يضعه في اعتباره وأن يحلل، كما حاولت هنا، الآليات الكامنة في أساسه (التشفير، إضفاء المعيارية، إلى آخره). ويؤدى هذا - إذا مضيت بالمشروع إلى نهايته - إلى أن نطرح، بكل عموميتها، مشكلة الشروط الإجتماعية لإمكان نفس نشاط التشفير والتنظير، وللتأثيرات الاجتماعية لهذا النشاط النظرى، الذى يمثّل عملُ الباحث في العلوم الإجتماعية نفسه شكلاً خاصاً منه.

الهوامش

ورقة بحث قُدِّمت في نيوشاتل في مايو ١٩٨٣ ونشرت في:

Actes de la recherche en sciences sociales, 64 (September,1986).

* mime و mimick تعنى أن يقلّد وكذلك أن يقوم بتقليد ساخر أو تمثيل صامت «بانتوميم» - م

* إشارة إلى القاضى في التقليد الإسلامى - م



5
مصلحة السوسيولوچى

لماذا ينطوى الحوار بين الإقتصاديين والسوسيولوچيين على كل هذا القدر من سوء الفهم؟ ربما لآن الإلتقاء بين تخصُّصين هو إلتقاءٌ بين تاريخين مختلفين، ومن ثم بين ثقافتين مختلفتين: فكل واحدٍ منهما يفسِّر ما يقوله الآخر طبقاً لشفرته هو، طبقاً لثقافته هو . . .

أولاً، مقولة **المصلحة**. interest . إستخدمتُ هذه الكلمة، بدلاً من كلمات أخرى تكافئها بدرجة أو بأخرى في معنى الاستثمار العاطفى، معنى الـ illusio **التوهُّم**، لإظهار رفضى للتقليد المثالى الساذج الذى ظلّ يطارد العلوم الإجتماعية ومعجمها الأكثر إعتياداً (الدوافع، والتطلعات، إلى آخره). ورغم أنها كلمة مبتذلة في الإقتصاد، فإنها أحدثت تأثير جِدَّةٍ في السوسيولوچيا. وفضلاً عن ذلك، فإننى لم أعطها المعنى الذى عادةً ما يمنحها الاقتصاديون إيّاه. والمصلحة، في تحديدها التاريخى النوعى، هى مؤسسة إعتباطية، شديدة البعد عن كونها نوعاً من المعلومة الأنثروپولوچية، الطبيعية. فليس ثمة مصلحة، بل **مصالح**، متغيِّرة مع الزمن والمكان، متغيرةٌ إلى مالا نهايةٍ تقريباً: فهناك مصالحُ بعدد المجالات، بوصفها ميادينَ للنشاط مؤسسةً تاريخياً ولها مؤسساتها النوعية وقوانين عملها. ويتناظر وجود مجالٍ متخصص ومستقل ذاتياً على نحوٍ نسبى مع وجود رهانات ومصالح: فعن طريق الإستثمارات الإقتصادية والسيكولوچية التى لا تنفصم والتى تثيرها في الفاعلين agents المتمتّعين بهابيتوس معين،

فإن المجال ورهاناته (الناتجة هى نفسها بوصفها كذلك عن علاقات القوة والصراع لتغيير علاقات القوة المؤسِّسة للمجال) ينتجون إستثمارات من الوقت، والمال، والعمل، إلى آخره. (وسألاحظ بالمناسبة أن هناك أشكالاً عديدة من العمل بقدر عدد المجالات ويجب أن يكون بإمكانك إعتبار النشاطات الإجتماعية للأرستقراطى، أو النشاطات الدينية للقسيس أو الحاخام، على أنها أشكالٌ نوعية من العمل الموجّه إلى الحفاظ على أو زيادة أشكالٍ نوعيةٍ من رأس المال).

بعبارة أخرى، فإن المصلحة هى في وقتٍ واحد شرطٌ لعمل أى مجال (مجال علمى، مجال **الأزياء الراقية** haute couture، إلى آخره)، بقدر ما تمثّل ما «يجعل الناس يتحركون»، ما يجعلهم ينضمّون معاً، ويتنافسون، ويتصارعون مع بعضهم، ونتاجٌ للطريقة التى يعمل بها المجال. وعلى المرء، في كل حالة، أن يلاحظ الشكل الذى تأخذه، عند لحظةٍ مُعطاة من التاريخ، هذه المنظومة من المؤسسات التاريخية التى تؤسِّس مجالاً إقتصادياً مُحدَّداً، والشكل الذى تأخذه المصلحة الإقتصادية المرتبطة جدلياً بهذا المجال. فمثلاً، سيكون من السذاجة أن نحاول فهم السلوك الإقتصادى للعمال في الصناعة الفرنسية اليوم دون أن نُدرج في تعريف المصلحة التى تُرشدهم وتحفزهم ليس فقط حالة المؤسسة القانونية (حقوق الملكية، وحق العمل، والاتفاقات الجماعية، إلى آخره)، بل كذلك الحسّ بالإمتيازات والحقوق المكتسبة خلال الصراعات السابقة والتى قد تستبق، في نقاط معينة، حالة المعايير القانونية، لحق العمل مثلاً، وقد تتخلف، في نقاط أخرى، وراء الخبرة المشفَّرة على نحوٍ صريح، وبذلك تشكّل أساساً لمشاعر السخط وللمطالب الجديدة، إلى آخره. أن المصلحة المُعرَّفة على هذا النحو

هى نتاجُ فئةٍ معينة من الشروط الإجتماعية: إذ أنها بوصفها بناءً تاريخياً، لا يمكن معرفتها إلاّ بواسطة المعرفة التاريخية، **إسترجاعياً** ex post ، إمبيريقياً، ولا تُستنبط **قبلياً** a priori من طبيعة عبر-تاريخية.

كلُّ مجال، بوصفه نتاجاً تاريخياً، يُولِّد المصلحة التى هى الشرطُ المسبقُ لعمله. وهذا صحيحٌ بالنسبة للمجال الإقتصادى ذاته، الذى، بوصفه فضاءً مستقلاً يطيعُ قوانينه الخاصة، وله بديهياته النوعية الخاصة المرتبطة بتاريخ أصلى، ينتجُ شكلاً خاصاً من المصلحة، هى حالةٌ خاصة من عالم الأشكال الممكنة للمصلحة. والسحر الإجتماعى يمكنه أن يؤسس أى شئ بدرجةٍ أو بأخرى على أنه شئ مثير للإهتمام، وأن يبنيه كموضوعٍ للصراع. ويمكن للمرء أن يمدّ إلى الميدان الإقتصادى تساؤل موس Mauss عن السحر، وأن يسأل، متخلياً عن البحث عن أساس السلطة الإقتصادية (أو رأس المال) لدى الفاعل الفلانى أو نسق الفاعلين الفلانيين، عن الآلية الفلانية أو المؤسسة الفلانية، أن يسأل أليس المبدأ التوليديُ الكامن وراء هذه السلطة هو المجال ذاته، أى نسقُ الاختلافات المؤسِّسة لبنيته، والاستعدادات المختلفة، والمصالح المختلفة، وحتى المتناحرة التى يولِّدها في الفاعلين المتموقعين عند نقاطه المختلفة والمنشغلين بالحفاظ عليه أو تغييره. ويعنى هذا، بين أشياء أخرى، أن الميل إلى لعب اللعبة الإقتصادية، إلى الاستثمار فى اللعبة الاقتصادية التى هى نفسها نتاجٌ للعبة إقتصادية معيَّنة، يكمن في نفس أساسِ وجود هذه اللعبة. وهذا شئ تنساه كل أشكال النزعة الإقتصادية. فالإنتاج الإقتصادى لا يعملُ إلاّ بقدر ما ينتجُ أولاً إيماناً بقيمة منتجاته (تشهد على ذلك حقيقة أن نسبة العمل الموجهة لإنتاج إحتياج للمنتجات تتزايد اليوم باطراد)؛ كما أنه لابد أن تُنتج كذلك إيماناً بقيمة

نشاط الإنتاج نفسه أي اهتماماً، على سبيل المثال، **بالأعمال** negotium وليس **بوقت الفراغ** otium. وهذه مشكلة تنشأ بشكل ملموس حين تؤدى التناقضات بين منطق المؤسسة المسئولة عن إنتاج المنتجين، أى التعليم، وبين منطق المؤسسة الإقتصادية إلى تحبيذ ظهورِ مواقفَ جديدة إزاء العمل، توصف أحياناً، بقدر كبير من السذاجة، بأنها «حساسية ضد العمل» وتبدو واضحةً في تلاشى أى فخر بمهنة المرء، تلاشى أى حس بالشرف المهنى، أو أى حبّ لمهمة مُتقنة الأداء، إلى آخره.

وما يكتشفه الناس استرجاعياً حينئذ هو عددٌ من الاستعدادات التى، لأنها تكف عن أن تكون واضحةً بذاتها، إعتادت أن تشكل جزءاً لا يتجزأ من شروط الطريقة التى كان يعمل بها الاقتصاد- وهى شروط تم نسيانها في معادلات الأخصائيين لأنها مُضمرة. هذه الأطروحات التافهة نسبياً يمكن أن تقود المرء، إذا تم تطويرها، إلى نتائج ليست كذلك. سيرى الناس على هذا النحو، مثلاً أنه من خلال البنية المضمونة قانونياً لتوزيع الملكية، أى من خلال السلطة على المجال من ثم، فإن بنية المجال الإقتصادى تحدِّد كل ما يحدث في المجال، وخصوصاً تشكيل الأسعار أو الأجور. وتأثير هذا هو أن ما يسمى بالصراع السياسى لتعديل بنية المجال الإقتصادى يكمن في قلب موضوع العلم الإقتصادى. وحتى معيار القيمة، المحور الأساسى للنزاع بين الاقتصاديين، لا يمكنه الإفلات من كونهِ موضوع النزاع في نفس واقع العالم الإقتصادى. من هنا، وبكل دقة، فإن على العلم الإقتصادى أن يُضمِّن في نفس تعريفه للقيمة حقيقة أن معيارَ القيمة هو موضوعُ نزاعٍ، بدل الزعم بأن هذا الصراع يمكن حسمه عن طريقِ حُكمٍ موضوعيٍ مزعوم ومحاولة العثور على حقيقة التبادل في خاصيةٍ جوهرية معينة للسلع التى يجرى تبادلها.

وليس من قبيل المفارقة البسيطة، في الحقيقة، أن نصادف نمط التفكير الجوهرى النزعة substantialist ، في مقولة قيمة - العمل، لدى ماركس نفسه، الذى شجب، في الصنمية، كونها النتاج **بامتياز** par ex-cellence للميل إلى إرجاع خاصية كون الشئ سلعةً إلى الشئِ المادى وليس إلى العلاقات التى يُقيمُها هذا الشئ مع المنتجِ ومع المشترين المحتملين.

ولا يمكننى المضى، كما يجب علّى، إلى مدى أبعد من ذلك، ضمن حدود تقريرٍ موجزٍ وشبه مُرتجل. ولابد أن أنتقل إلى المقولة الثانية موضع النقاش، وهى مقولة **الإستراتيچية** strategy . مازالت الإستراتيچية مصطلحاً لا أستخدمه أبداً دون قدرٍ من التردد. إذ أنها تشجع الخطأ المنطقى الرئيسى، المتمثل في النظر إلى النموذج الذى يشرح الواقع على أنه مؤسّسٌ للواقع الموصوف، مع نسيان تحفظٌ أن «الأمر كله يجرى كما لو أن» والذى يُحدِّد الوضع الملائم للخطاب النظرى. وبدقة أكبر، فإنها تجعل المرء يميلُ إلى مفهومٍ غائىٍ ساذج للممارسة (ذلك المتضمَّن في الاستخدام المألوف لمقولات من قبيل المصلحة، والحساب العقلانى، وما إلى ذلك). وفي الحقيقة، فإن مجمل جهدى يستهدف، من خلال مقولة الهابيتوس على سبيل المثال، توضيح كيف أن السلوك (الاقتصادى أو خلافة) يأخذ شكل تتابعات مُوجَّهة موضوعياً صوب غايةٍ معينة، دون أن تكون بالضرورة نِتاجاً لا لإستراتيچيةٍ واعية ولا لحتميةٍ ميكانيكية. فالفاعلون إلى حدٍ ما **يغوصون** في الممارسة التى تخصُّهم ولا يختارونها بحرية أو تضطرهم إليها قيودٌ ميكانيكية. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فذلك لأن الهابيتوس، نسق الاستعدادات - المسبقة المكتسبِ خلال علاقةٍ بمجالٍ معين، يصبح فعالاً

ونشطاً حين يُصادف شروط فعاليته، أى، حين يصادف شروطاً مطابقةً أو مماثلة لتلك التى نتج عنها. يُصبح مُولّداً لممارساتٍ متكيِّفةٍ بشكلٍ فورى مع الحاضر وحتى مع المستقبل المنقوش داخل الحاضر (ومن هنا وهمُ القصد) حين يصادف فضاءً يطرحُ، تحت قناع فُرصٍ موضوعية، ما يحملُه في داخله بالفعل كـ نـزوع propensity (لإقتصاد أو استثمار نقودٍ، إلخ)، كإستعداد (للحساب، إلخ)، لأنه قد أسَّس نفسه بواسطة التمثل الداخلى لبنيات (تُدرك علمياً على أنها احتمالات) عالمٍ مماثل. في هذه الحالة، لا يكون على الفاعلين الاّ أن يتركوا أنفسهم ليتبعوا «طبيعتهم» الاجتماعية الخاصة، أى، ما صنعه التاريخ بهم، ليكونوا كما هى الحال متكيّفين «طبيعيا» مع العالم التاريخى الذى يواجهونه، ليفعلوا ما يجب عليهم عمله، ليحققوا المستقبل المُفترض أنه منقوش في هذا العالم الذى يشبهون فيه السمك في الماء. والمثال - المضاد هو دون كيخوته، الذى يُسلِّط هابيتوساً نتج عن حالةٍ سابقةٍ لهذا العالم، على فضاءٍ اقتصادى واجتماعى قد تغيّر عن تلك الحالة. لكن ما على المرء سوى التفكير في التقدم في العُمر، دون نسيان كل الحالات التى يكون فيها الهابيتوس متنافراً لأنه قد إستُمدَّ من شروطٍ مختلفة عن تلك التى يجبُ أن يعملَ فيها، مثلما هى حالة الفاعلين الذين نشأوا في مجتمعات قبل - رأسمالية حين يُقذَفون في إقتصاد رأسمالى.

معظم الأفعال إقتصادية موضوعياً دون أن تكون إقتصادية ذاتياً، دون أن تكون نتاجاً لحساب اقتصادى عقلانى. إنها نتاجُ التقاءٍ بين هابيتوس ومجال، أى بين تاريخين متكيّفين تماماً بدرجةٍ أو بأخرى. وما عليك سوى التفكير في حالة اللغة ومواقف الثنائية اللغوية، التى يقوم فيها متحدِّثٌ

تأسَّس جيداً، لأنه إكتسب كفاءته اللغوية والمعرفة العملية بشروط الإستخدام الأمثل لكفاءته في نفس الوقت، يقوم بتوقُّع المناسبات التى يمكنه فيها توظيف هذه اللغة أو تلك بأقصى فائدة. إن نفس المتحدث يُغيِّر تعبيراته، منتقلاً من لغةٍ إلى الأخرى، دون حتى أن يدرك ذلك، بفضل إجادةٍ عمليةٍ لقوانين عمل المجال (الذى يعمل مثل سوق) الذى سيوظف فيه نواتجه اللغوية. هكذا، فطالما ظل الهابيتوس والمجال على وفاق، فإن الهابيتوس «يأتى في اللحظة المناسبة بالضبط»، ودون حاجةٍ إلى أى حساب، تسبق توقُّعاتُه منطقَ العالم الموضوعى.

وعند هذه النقطة يحتاج المرء إلى طرح السؤال عن **الذات** التى تْحسبُ. إن الهابيتوس، الذى هو المبدأ التوليدى للإستجابات المتوافقة جيداً بدرجةٍ أو بأخرى مع مطالب مجالٍ معين، هو نتاجُ تاريخٍ فردى، لكنه أيضاً، من خلال الخبرات التكوينية للطفولة الباكرة، نتاجُ لمجمل التاريخى الجمعى للعائلة والطبقة؛ وبالأخص، من خلال الخبرات التى تعبِّر عن منحنى مسار سلالةٍ كاملة، والتى قد تأخذ الشكل الواضح والوحشى للفشل، أو، على النقيض، قد تظهر كمجرد أشكالٍ عديدة غيرِ محسوسة من النكوص. وهذا يعنى، بعبارة أخرى، أننا بعيدون عن النزعة الذرية لدى ڤالرا* Walrasian، التى لا تتيح مكاناً لبنية تفضيلات مبنية إقتصادياً وإجتماعياً، بنفس قدر بُعدنا عن ذلك النوع الرخو من النزعة الثقافية التى، لدى سوسيولوچى مثل بارسونز Parsons، تقود المرء إلى إفتراضِ وجود مجتمعٍ من التفضيلات والمصالح: وفي الحقيقة، فإن كل فاعل إقتصادى يتصرفُ بفضلِ نسقٍ من التفضيلات خاصٍ به، لكنه لا يتميز الاّ باختلافات ثانوية عن أنساق التفضيلات العامة بين كل الفاعلين الموضوعين في شروط إقتصادية

وإجتماعية مماثلة. والفئات المختلفة من أنساق التفضيل تناظر فئاتٍ من شروط الوجود، وبالتالى تناظر إشتراطاتٍ اقتصادية واجتماعية تفرض بنيات مختلفة للإدراك، والتقييم، والفعل. والهابيتوس الفردى هو نتاجُ تقاطع سلاسلٍ سببيةٍ مستقلة جزئياً. ويمكنك أن ترى أن الذات ليس هى **الأنا** اللحظية من طراز **كوچيتو** cogito فريد ، بل أنها الأثر الفردى لتاريخٍ جمعيٍ كامل. وفضلاً عن ذلك، فإن أغلب الاستراتيچيات الاقتصادية التى تتمتع بأى أهمية، مثل الزواج في المجتمعات قبل - الرأسمالية أو شراء العقارات في مجتمعاتنا، هى نتاجُ تَدَبُّرٍ جماعى تنعكسُ فيه علاقات القوى بين الأطراف المعنية (الأزواج، مثلاً) ومن خلالهم، بين الجماعات التى تواجه بعضها بعضاً (سلالتى شريكى الزواج أو الجماعتين المحددَّتين برأس المال الإقتصادى، أو الثقافى، أو الإجتماعى الذى تحوزه كل منهما). وفي الحقيقة، لا يعود أحدٌ يدرى من هى الذات التى تتخذ القرار النهائى. وهذا صحيح أيضاً حين تدرس شركات الأعمال التى تعمل كمجالات، بحيث يكون موضع القرار في كل مكان وليس في أى مكان (وهذا يعارض وهم «صانع - القرار» الذى يكمن في أساس دراسات حالة عديدة عن السلطة).

ولابد أن نسأل، أخيراً، عما إذا لم يكن وهم الحساب الإقتصادى الكلّى متجذراً في الواقع. إن أشد الإقتصادات إختلافاً، إقتصاد الدين بمنطقه في التقدمات، وإقتصاد الشرف بتبادل الهدايا والهدايا - المضادة، والتحديات والإجابات، ووقائع القتل وأفعال الإنتقام، إلى آخره، يمكن أن تُطيع، جزئياً أو كلياً، مبدأ الإقتصاد وتُعملُ شكلاً من أشكال الحساب، من **التعقل** ra-tio، يستهدف ضمان الحد الأمثل لموازنة التكلفة - الأرباح. على هذا النحو تكتشف أنماطاً من السلوك يمكن فهمها كاستثمارات تستهدف تحقيق الحد

الأقصى من النفع في أشد العوالم الاقتصادية إختلافاً (بالمعنى الواسع للكلمة)، في العبادة أو التضحية، وتطيع، على نحو صريحٍ أحياناً، مبدأ **أنا أعطى لكى تعطى أنت** do ut des ، لكن يمكن كذلك فهمها بمنطق التبادل الرمزى، بكل أشكال السلوك التى يتم إدراكها على أنها تبديد طالما ظلت تُقاس بمبادئ الاقتصاد بالمعنى الضيق. إن عمومية مبدأ الاقتصاد، أى، مبدأ **التعقل** ratio بمعنى حساب الحد الأمثل، الذى يعنى أن المرء يستطيع **عقلنة** أى شكل من السلوك (وما على المرء سوى التفكير في عجلة الصلاة*)، تقود المرء إلى الاعتقاد بأن كل الإقتصادات يمكن إختزالها إلى منطق اقتصادٍ **واحد**: عن طريق تعميم الحالة الخاصة، يختزلُ المرءُ كل أشكالِ المنطق الاقتصادى، وخصوصاً منطق الإقتصادات القائمة على أساس غياب التمايز بين الوظائف الاقتصادية، والسياسية، والدينية، إلى المنطق الفريد تماماً للإقتصاد الإقتصادى الذى يكون فيه الحساب مسترشداً على نحو صريح بأهداف إقتصادية حصرياً يفرضها، عن طريق وجودها ذاته، مجال إقتصادى مؤسَّس بوصفه كذلك، على أساس القول المأثور الذى يُعبِّر عنه تحصيل الحاصل القائل بأن «الأعمال هى الأعمال» business is business. وفي هذه الحالة، وفي هذه الحالة وحدها، يكون الحساب الاقتصادى خاضعاً للأهداف الإقتصادية بالمعنى المحدد والمتمثلة في زيادة الربح الإقتصادى بالمعنى المحدد إلى حده الأقصى، ويكون الاقتصاد عقلانياً على نحوٍ شكلى، في أهدافه وفي وسائله. وفي الحقيقة، فإن هذه العقلنة الكاملة لا تتحقق أبداً وسوف يكون من السهل أن نبين، كما حاولت أن أفعل في عملى حول المديرين، أن المنطقَ الكامنَ وراء تراكم رأس المال الرمزى حاضر حتى في أشد قطاعات المجال الإقتصادى عقلنةً. ناهيك عن ذكرِ عالم

«الشعور» (وأحد ميادينه المتميزة هو العائلة بالطبع) الذى يُفلتُ من حكمة أن «الأعمال هى الأعمال» أو «الأعمال ليست مكاناً للعواطف».

ويظل على المرء أن يفحص، أخيراً، السبب في أن الإقتصاد الاقتصادى لم يتوقف عن كسب أرضٍ جديدة بالمقارنة بالإقتصادات الموجَّهة صوب أهداف غير - اقتصادية (بالمعنى الضيق للكلمة) والسبب، حتى في مجتمعاتنا، في أن رأس المال الاقتصادى هو النمط السائد، في مقابل رأس المال الرمزى، ورأس المال الإجتماعى، وحتى رأس المال الثقافى. وسوف يتطلب هذا تحليلاً مسهباً وسيكون المرء بحاجة، مثلاً، إلى تحليل أسس عدم الاستقرار الجوهرى لرأس المال الرمزى الذى، لكونه قائماً على أساس السُمعة، والرأى، والتمثيل (يقول القبيليون أن «الشرف مثل بذرة لفْت»)، يمكن تدميره بالشك والنقد، ويصعب بوجهٍ خاصٍ نقلهُ وتشييؤهُ، وليس من السهل تحويله، إلى آخره. ان «السلطة» الخاصة لرأس المال الإقتصادى يمكن أن تكون نابعةً، في الحقيقة، من واقع أنه يتيح إقتصاداً للحساب الإقتصادى، اقتصاداً للإقتصاد، أنه اقتصادٌ للإدارة العقلانية، لجهد الأبقاء والنقل - أنه، بعبارة أخرى، أسهلُ في إدارته عقلانياً (ويمكن رؤية ذلك في حالة تحققه، النقود) وفي الحساب وفي التنبؤ (مما يعنى أنه يمضى في وفاق تام مع الحساب ومع العلم الرياضى).

الهوامش:

ورقة بحث قُدِّمت إلى حلقة البحث حول «النموذج الإقتصادى في العلوم الإجتماعية» (باريس، جامعة باريس الأولى، ١٩٨١) ونشرت في: Economics et sociétés,18,no.10 (October 1984).

* Walrasian : يعتقد أن الإشارة إلى ليون مارى إسپرى ڤالرا (١٨٣٤ - ١٩١٠) الاقتصادى الفرنسى الذى تولى أستاذية الإقتصاد في لوزان. في سعيه إلى إقامة مذهب إقتصادى يوفق بين المنافسة الحرة والعدالة الإجتماعية، إتجه إلى صياغة نظرية في القيمة تقوم على مبدأ المنفعة الحدِّية. واجتهد في إثر أبيه (أوجوست ڤالرا ١٨٠٠ - ١٨٦٦) في تطبيق الرياضيات على دراسة الوقائع الاقتصادية محاولاً أن يؤسس «بمساعدة نسق معادلات نموذجاً كاملاً للتوازن العام للأسعار والمبادلات» في نظام منافسة كاملة - م [روبير].

* عجلة الصلاة هى جهاز يستخدمه البوذيون في التبت، عبارة عن عجلة مثبت فيها صلاة مكتوبة وكل دورة للعجلة بمثابة تلاوة للصلاة - م



6
القراءة، القُراء، الكتابيُّون، الأدب المكتوب

ظللت لعدة سنوات أُدرسُ تقَاليداً خاصة، هى التقاليد القبيلية، التى تتميَّز بالخاصية التالية: أنك تجد فيها ممارسات طقسية لكنك لا تجد سوى القليل جداً من الخطابات الاسطورية بالمعنى المحدَّد. وحقيقة أننى أقمت اتصالاً بممارسات غير مُصاغةٍ نسبياً في كلمات، في مقابل معظم الإثنولوچيين الذين كانوا، في الوقت الذى بدأت فيه عملى، مهتَّمين بمجموعات الأساطير ، التى جمعها في الأغلب أناس آخرون (بحيث أنهم، برغم عنايتهم المنهجية، كانوا غالباً ما يفتقرون إلى فهم للسياق الذى تُستخدم فيه الأساطير)، هذه الحقيقة* اضطرتنى في وقتٍ مبكرٍ جداً إلى التفكير في المشكلة التى أودّ منكم أن تفكَّروا فيها وتناقشوها بدوركم. هل يمكنك قراءة نصٍ دون أن تتساءل ما هى القراءة؟ ان الشرط المسبق لكل بناءٍ لموضوعٍ ما هو السيطرة المحكمة على علاقتك، التى كثيراً ما تكون لا واعيةً وغامضة، بالموضوع الذى يُفترضُ إنك تبنيه (لأن العديد من الخطابات حول الموضوع هى، في الحقيقة، مجرد إسقاطات للعلاقة الموضوعية من الذات إلى الموضوع). وبمثابة تطبيق لهذا المبدأ الشديد العمومية فإننى أسأل: هل باستطاعة المرء أن يقرأ أى شئ على الإطلاق دون أن يتساءل عما تعنيه القراءة؛ دون أن يسأل ما هى الشروط الاجتماعية لإمكان القراءة؟ في وقتٍ معين، كان ثمة عددٌ ضخم من الأعمال التى برزت فيها على نحوٍ غير متوقع كلمة «القراءة». بل كانت نوعاً من كلمة السرّ للَهجة الشخصية

الثقافية. وكنت أميل إلى أن أطرح على نفسى أسئلة حول هذا العنصر الذى لم يُطرح للتساؤل. فتقاليد العصور الوسطى، على سبيل المثال، كانت تُقابل بين **القارئ** lector، الذى يُعلّق على خطابٍ راسخ بالفعل، وبين **المؤلف** auctor الذى ينتج خطاباً جديداً. هذه التفرقة هى المعادل، في تقسيم العمل الثقافى، للتفرقة بين النبى والكاهن في تقسيم العمل الدينى: فالنبى هو **مؤلّف** auctor يُمثّل إبناً لأعماله، ولا يملك أى مشروعية، لا يملك **سلطة مؤلّف** auctoritas ، سوى شخصه (الكاريزما الخاصة به) وممارسته بوصفه **مؤلّفاً** auctor ، ومن ثم فهو **مؤلّف** auctor **سلطة المؤلف** auctoritas الخاصة به؛ وبالمقابل، فإن الكاهن هو **قارئ** lector، يتمتع بمشروعيةٍ فوّضها إليه مجموع **القرّاء** lectores ، فوضتها له الكنيسة، وتقوم في التحليل الأخير على **سلطة المؤلّف** auctoritas الراجعة إلى **المؤلف** auc-tor الأصلى، الذى يتظاهر **القرّاء** على الأقل بأنهم يرجعون إليه.

لكن هذا ليس كافياً. فالبحث في شروط إمكان القراءة يعنى البحث في الشروط الإجتماعية التى تجعل المواقف التى يقرأ فيها المرء ممكنة (ويتضح على الفور أن أحد هذه الشروط هو **المدرسة*** scholè، أى وقت الفراغ في شكله التعليمى، أى وقت القراءة، وقت تعلُّم القراءة) كما يعنى البحث في الشروط الإجتماعية لإنتاج **القُراء** lectores. وأحد أوهام **القارئ** هو ذلك الوهم المتمثل في نسيان شروط الإنتاج الإجتماعية الخاصة بالمرء، والتعميم على نحوٍ لا واعٍ لشروط إمكان قراءة المرء ذاتها. إن البحث في شروط هذا النوع من الممارسة المعروف باسم القراءة يعنى البحث في كيفية إنتاج **القُرّاء**، وفي كيفية اختيارهم، وكيفية تعليمهم، وفي أى مدارس، إلى آخره. سيتوجَّب على المرء إنجاز سوسيولوچيا لنجاح البنيوية، والسيميولوچيا،

وكل أشكال القراءة، في فرنسا، سواء كانت هذه الأشكال تمثل «أعراضاً مميِّزة» أو خلاف ذلك. سيحتاج المرء إلى التساؤل، مثلاً، عما إذا لم تكن السيميولوچيا طريقة لإنتاج **صيغة عصرية** aggiornamento من التقاليد القديمة لـ «شرح النصوص» explication de textes وفي نفس الوقت، لإتاحة إعادة نقل نوعٍ معيَّن من رأس المال الأدبى. هذه بعض الأسئلة التى سيكون على المرء أن يطرحها.

لكنك ستقول، كيف يمكن لهذه الشروط الاجتماعية لتربية القُرَّاء - وبشكل أعمّ، المفسِّرين - أن تؤثر على الطريقة التى يقرأون بها النصوص أو الوثائق التى يستخدمونها؟ في كتابه عن اللغة(١)، يشجب باختين Bakhtin ما يسميه النزعة الفيلولوچية، وهى نوع من الشذوذ ينشأ عن منطق نوعٍ موضوعى النزعة من التفكير، وخصوصاً عن التعريف السوسيرى للّغة: وتتمثل النزعة الفيلولوچية في وضع المرء لنفسه في موضع قارئٍ يتناول اللغة كشئٍ ميِّت، كحروف ميته، ويؤسِّسُ خصائص للّغةِ هى خصائص اللغة الميتة، أى غير المُتكلمة، وذلك بأن يُسقط على اللغة بوصفها موضوعاً علاقة الفيلولوچى باللغة الميتة، علاقة من يفك الشفرة في مواجهة نصٍ أو شذرةٍ غامضةٍ عليه أن يجد لها المفتاح، أو القانون الشفرى، أو الشفرة.

هذا، فيما يبدو لى، هو ما أراد بالى Bally أن يُبرزه حين قال: إن وجهة نظر اللغة، بالمعنى السوسيرى، هى وجهة نظر مستمع، أى وجهة نظر شخصٍ يستمع إلى لغةٍ دون أن يتحدثها. فالقارئ هو شخص لا يستطيع أن يفعل شيئاً باللغة التى يأخذها على أنها موضوع، سوى أن يدرسها. وهذا هو أساسُ تحيُّزٍ شديد العمومية، كثيراً ما أبرزتُه ويمثل جزءاً مما يُسمّى بالعلاقة «النظرية» بالموضوع: فالإثنولوچيون يتناولون علاقات القرابة على

أنها موضوعٌ خالص للمعرفة، وعن طريق إغفال حقيقة أن نظرية علاقات القرابة التى سينتجونها تفترض سلفاً في الحقيقة علاقَتَهم «النظرية» بعلاقات القرابة، ينسون أن الأقارب الفعليين ليسوا مواقع في رسم بيانى، ليسوا شجرة أنساب، بل علاقاتٍ عليك أن تغرسها، وتتعهدها بالرعاية. وبنفس الطريقة، فإن الفيلولوچيين الذين تتمثل مهمتهم في تثبيت معانى الكلمات يميلون إلى نسيان أن خبرة المجتمعات التى لا تعرف القراءة تبيِّن أن الحكَم، والأمثال، والأقوال المأثورة، وأحياناً أسماء الأعلام - سواء أسماء الأماكن، أو أسماء قطع من الأرض ربما إستطاع المرء المطالبةَ بها، أو حتى أسماء الناس - هى موضوع نزاع دائم؛ وأعتقد أنه لو كان بيتُ شعرٍ لسيمونيدس* Simonides قد ظل حياً خلال مجمل تاريخ اليونان، فهذا يرجع بالضبط إلى أنه كان من الأهمية بالنسبة للجماعة لدرجة أن المرء، بالاستحواذ عليه لنفسه appropriating، يستحوذ لنفسه على سلطةٍ على الجماعة. والمفسِّر الذى يفرض تفسيره الخاص ليس فحسب من له الكلمة الأخيرة في عراكٍ فيلولوچى (رغم أن هذه الجائزة جيدةٌ جودة سواها)؛ فغالباً ما يكون كذلك من له الكلمة الأخيرة في صراع سياسى، وهو، باستحواذه على الكلمة، يضع **الفهم المشترك** common sense في جانبه. (ويكفى أن يفكر المرء في الشعارات - من قبيل الديمقراطية، والحرية، والليبرالية - التى يطلقها السياسيون، وفي الحيوية التى يُبدونها بهدف الاستحواذ على مقولات تصنيفية تُسبغُ، بوصفها مبادئ لإقامة بنية، معنىً على العالم، وخصوصاً العالم الإجتماعى، وتخلق إجماعاً حول معنى هذا العالم.) وقد إعتاد مولود معمَّرى، وهو يتحدث عن شعر البربر(٢)، أن يتذكر كيف أن الشعراء المحترفين، الملقبين بالحكماء، **إموسناوين** imus-

nawen، يقضون وقتهم في الإستحواذ على أمثالٍ معروفة للجميع وذلك بإجراء إزاحات صغيرة في الصوت والمعنى. «إنهم يُنقّون لغة القبيلة». وقد بيَّن چان بولاك Jean Bollack أن السابقين على سقراط، أمبادوقليس مثلاً، يقومون بعملٍ مماثلٍ على اللغة، مجدِّدين تماماً معنى قولٍ مأثور أو بيتٍ من أبيات هوميروس بأن يقوموا ببراعةٍ بجعل معنى كلمة **فوس phôs** ينزلق من أكثر معانيه شيوعاً، معنى «الضوء»، «البهاء»، إلى معنى أكثر ندرة عادةً ما يكون أشدّ قدماً، هو معنى «الفانى» ، «الإنسان». هذه التأثيرات كان الشعراء القبيليون يحدثونها على نحوٍ منهجي: إذ أنهم باستحواذهم على المعنى المشترك، يضمنون لأنفسهم سلطةً على الجماعة التى، بالتعريف، تتعرّف على نفسها في هذا المعنى المشترك؛ ويمكن لهذا، في ظروفٍ معينة، في زمن الحرب أو في لحظات الأزمة الحادة، أن يضمن لهم سلطةً من نوعٍ تنبؤى على حاضر الجماعة ومستقبلها. وبعبارة أخرى، لا يشترك هذا الشعر في شئٍ مع الشعر الخالص؛ فالشاعر هو الشخص الذى يحلّ المواقف المستحيلة، التى يتم فيها تخطىّ حدود الأخلاق العادية والتى يكتشف فيها الفريقان، مثلاً، أن كلاهما على حقٍ طبقاً لمبادئ هذه الأخلاق.

ومعنى هذا المثال واضح بذاته: فعن طريق نسيان فحص الإفتراضات الضمنية المسبقة الكامنة وراء العملية المتمثلة في فك الشفرة، في البحث عن **معنى** الكلمات، المعنى «الحق» للكلمات، يُعرِّض الفيلولوچيون أنفسهم لخطر أن يُسقطوا على الكلمات التى يدرسونها فلسفة الكلمات المتضمَّنة في نفس حقيقة دراسة الكلمات؛ كذلك يُعرِّضون أنفسهم لخطر الإخفاق في التقاط ما يشكّلُ حقيقة الكلمات، حين تتمثلُ حقيقةُ الكلمات، في الاستخدام السياسى الذى يلعب عن عمدٍ على تعدُّد المعانى مثلاً، في أنها

ذات حقائق متعددّة. وإذا كان الفيلولوچي مخطئاً حين يودّ أن تكون له الكلمة الأخيرة بشأن معنى الكلمات، فذلك لأن الجماعات المختلفة كثيراً ما تربط مصلحتها الذاتية بهذا المعنى أو ذاك من المعانى المحتملة لتلك الكلمات. والكلمات موضع الرهان في الصراعات السياسية أو الدينية، مثلها مثل المقامات الموسيقية chords، قد تقدّم نفسها في وضع قرار root position، يصاحبها، كنغمة أساس base، في الصدارة معنىً رئيسىٌ، ذلك الذى تُوردُهُ القواميسُ في البداية، ثم معنى لا يُفهم الاّ كمعنى خلفى، ثم معنى ثالث. والصراعات حول الكلمات - تلك الصراعات التى تدور في القرن الثامن عشر حول فكرة الطبيعة، مثلاً - ستتمثل في محاولة القيام بما يُسمّيه الموسيقيون عمليات قلب المقام inversions of the chord، محاولة الإطاحة بالمراتبية المألوفة للمعانى من أجل تأسيس معنىً ظلّ حتى ذلك الحين ثانوياً، أو بالأحرى **ضمنياً**، تأسيسه بوصفه معنىً **رئيسياً**، بوصفه نغمةَ قرار، في المقام السيمانطيقى، ومن ثم اطلاق ثورةٍ رمزية قد تكون في جذر الثورات السياسية.

يمكنك أن ترى أن الفيلولوچى لو تأمل فيما يعنيه كونه فيلولوچياً، لتوجَّب عليه أن يتساءل عما إذا كان إستخدامه للغة يتطابق مع استخدامها من قبل من أنتجوها؛ عما إذا كانت الفجوة القائمة بين الاستخدامات اللغوية والمصالح لا تخاطر بأن تُدخل في التفسير تحيُّزاً جوهرياً، تحيزاً أشد جذريةً من مجرد المفارقة الزمنية أو أى شكلٍ آخر من أشكال التفسير المركزى - العرقى، حيث أنه ينبع من نشاط التفسير ذاته. إن المفسِّر، الفيلولوچى أو الإثنولوچى، يتخذُ موضعَهُ خارج ما يُفسِّرُه؛ وهو يُدرك الفعل على أنه استعراض spectacle، **تمثيل** representation، على أنه

واقعٌ يجب إدراكه عن بُعد ويقفُ أمامَه **كموضوع**، لأن لديه أدوات التشيئ objectification- الصورة الفوتوغرافية، والمُخطَّطَ، والرسم البياني، وشجرة النسب، أو الكتابة، ببساطة. من المعروف الآن أن عدداً معيناً من الأعمال، خصوصاً أعمال هافلوك Havelock (**مقدمة لأفلاطون**)(٤)، قد شدَّدت على مقولة **المحاكاة** mimesis وذكَّرَت بأن ما يشجبه أفلاطون في الشعر هو حقيقة أن العلاقة المحاكاتية باللغة والتي يتضمَّنها الشعر تُحرِّك الجسد كلَّه: فالشاعرُ، المنشدُ، يستحضرُ الشعر بنفس الطريقة التي تستحضر بها أنت الأرواح، والإستحضار (مثلما هي الحال كذلك مع شعراء البربر) لا ينفصمُ عن رياضةٍ بدنية كاملة. ولابد أن يمنح المرءُ أفكارَ هافلوك أوسعَ تطبيقٍ شامل: ففضلاً عن حقيقة أن عدداً من النصوص التي يعملُ عليها الدراسون التأويليون، والتي لا تقتصر على الشعر، خُلقَت أصلاً لكي تُرقَص، أو تُحاكي، أو تُمثَّل، فإن بعضاً من المعلومات التي تنقلها في شكل الخطاب، أو القصة، **اللوجوس** logos أو **الميثوس** mythos، يكون مرجعها referent في الحقيقة، في الأصل على الأقل، **براكسيس** prax-is، ممارسة دينيةً، وطقوساً - وفي ذهني الآن مثلاً ما يقوله هيزيود He-siod عن ديونيسوس Dionysos، أو هيكاته Hecate، أو پروميثيوس Prometheus، أو نبوءة تيريسياس Tiresïas في **الأوديسة**. وحين نتصرَّف كقراء غير واعين بحقيقة القراءة أو كفيلولوچيين مهمومين بمركزية - الكلمة، فإننا نخاطر دائماً بنسيان أن الفلسفة المحاكاتية، العملية، المرتبطة بالپراكسيس لا تتضمن الإجادة الرمزية لمبادئها ذاتها. والإثنولوچيون الذين أسمِّيهم بأنهم موضوعيو النزعة، أولئك الذين، بإخفاقهم في تحليل علاقة الإثنولوچي بموضوعه، يُسقطون على موضوعهم

علاقتهم بذلك الموضوع، يصفون الأساطير أو الطقوس وكأنها ممارسات منطقية أو حساباتٍ رياضية، بينما هم يتعاملون مع أنماطٍ من الرقص، أعيدت ترجمتها في العادة (في حالة الأسطورة) إلى خطاب. الممارسة الطقسية هي رقصة: تستدير سبع مرات من اليسار إلى اليمين؛ تُطوِّح يدك اليمنى فوق كتفك الأيسر؛ تصعد إلى أعلى أو تهبط إلى أسفل، إلى آخره. كل العمليات الرئيسية لطقسٍ ما هي حركات جسمانية، لا يصفها المراقبون الموضوعيو النزعة بوصفها حركات بل بوصفها حالات (فحيث أقول إصعد إلى أعلى / إهبط إلى أسفل، سيقول الموضوعيُ النزعة أعلى/أسفل، مما يُغير كل شئ). من هنا يستطيع المرء أن يعيد توليد مجمل الطقس القبيلي على أساس عددٍ صغيرٍ من المخططات التوليدية، وهذا، بعبارة أخرى، هو على وجه الدقَّة ما سمّاه أفلاطون، كما يلاحظ هنرى چولى Henri Joly، باسم سكيماتا توو سوماتوس* schemata tou sômatos. وكلمة **سكيماتا** schemata مناسبة بوجه خاص لما أودّ قوله، حيث يستخدمها المؤلفون القدماء (على سبيل المثال، آثينايوس Athenaeus، الذى عاش في النصف الأول من القرن الثالث) للإشارة إلى الإيماءات المحاكاتية للرقص الذى يصنّفونه (بنفس طريقة الـ **فوراى** phorai، الحركات الدالّة): فمثلاً، الأيدى الممدودة المرفوعة إلى السماء، هى إيماءة الضارع، أو الأيدى الممدودة إلى المتفرج، هى مناجاة للجمهور، والأيدى الممدودة باتجاه الأرض، هى إيماءه الحزن، وهكذا دواليك. والمخططات العملية للطقس هى في الحقيقة **سكيماتا توو سوماتوس**، أى مخططات تولّد حركات رئيسية مثل الصعود أو الهبوط، النهوض أو الإنطراح، إلى آخره. وعيون المراقب وحدها هى التى يمكن أن تحوّل الطقس من رقصٍ إلى جبر، من رياضةٍ بدنية إلى حساب

تفاضل رمزى ومنطقى.

بالإخفاق في تشيئ حقيقة علاقة عملية التشييئ بالممارسة، يُسقط المرء على الممارسات وظيفة الممارسات كما تبدو لشخص يدرسها بإعتبارها شيئاً يجب أن يفك شفرته. وليس الإثنولوچيون أو الفيلولوچيون هم أول من يرتكب هذا الخطأ: فعندما يعملون على الاساطير، يتعاملون مع موضوعات هى نفسها نتاجُ لهذا التحول المتمركز حول الكلمة؛ فمثلاً، في أسطورة پروميثيوس كما يرويها هيزيود، يمكن للمرء أن يتعرف على الطقوس على الفور، لكنها طقوس تمت بالفعل روايتها وإعادة تفسيرها بواسطة قوم كتابيين* literate، أى قُرّاء. لهذا، وبسبب الإفتقار إلى معرفة ما هى التقاليد الكتابية وما هو التحوير الذى تمارسه عن طريق التدوين وإعادة التفسير المستمرة، يتراوح المرء بين خطئين: النزعة الإثنولوچية، التى تتجاهل حقيقة إعادة التفسير العلمية، والتحييد الأكاديمى، الذى ببقائه عند مستوى المنطق الكتابى لإعادة التفسير، يتجاهل أساسَه الطقسى. والكتابيون، في الحقيقة، لا يقدّمون الطقوس أبداً في شكلها الأصلى الخشن (الحدّاد يُمزِّق، ويقطع، ويقتل، ويفصل، ما هو موصول، وهكذا يتم إختياره ليؤدى كل الإفتراقات الطقسية، إلى آخره)، لقد خرجوا بالفعل من صمت البراكسيس الطقسى الذى لا يستهدف التفسير، ووضعوا أنفسهم ضمن نطاق منطقٍ تأويلى: فحين يروى هيزيود طقساً يجد تسجيلهُ له **مبررَ وجوده** raison d'être في عالمٍ لم يعدُ فيه الطقسُ تتابعاً لممارسات منظَّمة تُنَفَّذُ لتنسجم مع ممارسةٍ اجتماعية أو لتُنتجَ تأثيراتٍ عملية، بل تقليداً ينوى المرءُ نقله وتصنيفه عن طريق جهد عقلنةٍ يتضمَّن إعادة التفسير على ضوء أسئلة جديدة، أى أن ثمن ذلك هو تغييرٌ كاملٌ في الوظائف. منذ اللحظة التى

يُعاد فيها حكيُ طقسٍ ما، يتغيَّرُ معناه وينتقل المرءُ من ممارسة محاكاتية، من منطقٍ بدنى مُوجَّهٍ صوب وظائف، إلى علاقة فيلولوچية: تصبح الطقوس نصوصاً texts يجب حلّ شفرتها، تصبح ذرائع* pretexts لحلّ الشفرة. تظهر الحاجةُ إلى التماسك والمنطق مرتبطةً بالتواصل، والمناقشة، والمقارنة. والمعنى القائم على التناظر، والذى يحلّ المشكلات واحدةً فواحدة، الواحدة تلو الأخرى، يُخلى مكانه لجهد الجمع بين تناظرات أجريت فعلاً. يتحول شاعرُ الأساطير إلى عالم أساطير، أى إلى فيلسوف. كما أشار أفلاطون؛ يصبحُ المتحدِّث نحوياً. ولا تعود للطقس من فائدةٍ لأى شئٍ سوى أن يتم تفسيره.

تتغيّر المصالح والرهانات، أو، إذا صُغنا ذلك على نحوٍ أبسطٍ: يؤمن بها الناس بطريقة مختلفة. هل يؤمن هيزيود بالطقوس التى يرويها؟ هل يؤمن بها بنفس الطريقة التى آمن بها من مارسوا حقاً تلك الطقوس؟ والسؤال ليس فارغاً على نحو ما يبدو. فقد عرفَ الناسُ منذ زمن بعيد جداً أنك تنتقل من الروح العام ethos إلى الأخلاق ethics حين تكفُّ المبادئ عن العمل في الممارسة بطريقة عملية؛ فإنت تبدأ في وضع سِجلٍ مكتوب للمعايير حين تكون هذه المعايير على وشك الإنقراض. ولابد لنا أن نسأل عما يتضمّنه، من وجهة نظر الإيمان، من وجهة نظر الممارسة، من وجهة نظر ممارسة الإيمان، الإنتقال من منظومات سلوك مُطبقَّةٍ في شروطٍ عملية (على شكل: الشروق حسن؛ لكن الغروب سئ، لأنه يعنى الذهاب نحو الغرب، نحو ما هو أنثوى، إلى آخره) إلى قائمةٍ بالتعارضات، مثل سلاسل النظائر sustoichiai لدى الفيثاغوريين (التى تظهر فيها فعلاً تعارضات مجرَّدة نسبياً، مثل التعارض بين المحدود وبين اللامحدود)؟ فهل يفعل

الإثنولوچيون شيئاً (أعد قراءة هيرتز Hertz بشأن اليد اليمنى واليد اليسرى) سوى وضع قوائم التعارضات؟ يدرسُ الفيلولوچيُّ أعمالَ الفيلولوچيين الذين، منذ البداية، لم يكونوا واعين بوضعهم كفيلولوچيين وبذلك لم يدركوا التشويه الجوهرى الذى كان يفرضونه على موضوع دراساتهم، وهو تشويه تكف الأسطورة في نهايته عن أن تكون حلاً عملياً لمشكلاتٍ عمليةٍ لتصبح حلاً ثقافياً لمشكلاتٍ ثقافية. وحتماً لن يلاحظ أحد التشوية الذى يُلحقُهُ بالممارسة تشيئ objectification الممارسة. (مثلاً. العملية المتمثلة في توزيع الخصائص في جداول ذات عمودين يمين / يسار، مؤنث/ مذكر، مُبتلّ/ جاف، إلى آخره)، حيث أن هذا التشويه عنصر مؤسِّسٌ لنفس العملية التى يتوجب على الإثنولوچى أن يقوم بها ليؤسِّس الممارسة كموضوعٍ إثنولوچى. إن العملية الإستهلالية التى تؤسِّس الممارسة، ولتكن طقساً على سبيل المثال، بوصفها إستعراضاً spectacle ، بوصفها تمثيلاً representation يصلح لأن يكون موضوع قصةٍ، أو وصفٍ أو تقرير، وعلى نحوٍ ثانويٍ موضوع تفسير، هذه العمليةُ تُنتجُ تشويهاً جوهرياً لابد من تنظيره إذا كان على المرء أنْ يُسجِّل في النظرية تأثيرات كلٍ من فعل التسجيل والنظرية.

هنا نجد أن كلمة «نقد» التى أكثرُ من استعمالها، تكتسب معناها الفلسفى الأشد كلاسيكية: فهناك عمليات معينة لا يمكن للعلم الإجتماعى أن يُخفق في أدائها دون أن يخاطر بفقدان موضوعه، مثل نشاط رسم مخططٍ، أو تحديد شجرة نسب، أو تتبُّع منحنى بيانى، أو وضع قائمة إحصائية، إلى آخره، وهذه العمليات تنتج نتاجات صُنعية artefacts *، ما لم يأخذها المرء بدورها كموضوعٍ للدراسة. ولاشك أن الفلسفة والمنطق قد

وُلدا من التأمُّل في الصعوبات التى تنشأ في كل مرةٍ يبدأ فيها تشيئ الحسّ العملى في الحدوث دون أن تعتبر هذه العملية أن موضوعها هو نفسُ عملية التشييئ. وقد أدركتُ هذا لأن منطقَ عملِ تنظيرِ منظومةٍ من الممارسات والرموز الطقسية قد أدّى بى إلى أن أجد نفسى في موقفٍ مناظرٍ تماماً، كما يبدو لى، لموقف الأنبياء العظام السابقين على سقراط. فمثلاً، في تحليل منطق الطقوس، ظللت أتعثر في تعارضات لم أُدرِ حقاً كيف أتناولها، ولم أستطع إدراجها ضمن سلسلة التعارضات الأساسية الكبرى (جاف/ مبتلّ، حرِّيف/ ماسخ insipid ، مذكر/ مؤنث، إلى آخره) وكانت كلها تتعلق بالاتحاد والانفصال، **فيليا** philia **ونيكوس** neikos، كما قال أمبادوقليس. يجب التوحيد بين نصل المحراث والأرض؛ يجب الفصل بين الحَصَاد والحقل. كان لدىّ رموز وعناصر فاعلة operators: تفصل وتُوحِّد من جديد. لكن أمبادوقليس كان قد جرَّد بالفعل هذه العناصر الفاعلة، وجعلها تعمل بمثابة مبادئ منطقية. بعبارة أخرى، فإننا عندما نعمل على موضوع مثل عملِ أمبادوقليس، لابد أن نسأل انفسنا عن الوضع النظرى للعملية التى أنتجت النص. فقراءتنا هى قراءة واحدٍ من الكتابيين liter- ate ، قراءةُ قارئٍ يقرأ قارئاً، أى عضواً في طبقة الكتابيين. ومن ثم فإنه يخاطر مخاطرةً جسيمة بأن يعتبر أمراً بديهياً كلَّ ما اعتبره هذا الشخص الكتابى بديهيا، ما لم يقُم بنقدٍ إبستمولوچى وسوسيولوچى للقراءة. إن إعادة وضع القراءة والنص المقروء داخلَ تاريخٍ للإنتاج والنقل الثقافيين تعنى أن يُعطى المرءُ نفسه فرصة فهم علاقة القارئ بموضوعه وكذلك فهم كيف أن العلاقة بالموضوع هى جزء لا يتجزأ من ذلك الموضوع.

ولكى أقنعك بأن هذا النقد المزدوج هو الشرط المسبق لتفسيرٍ كافٍ

للنص، فإن ما أحتاجه هو مجرد ذكر عدد قليل من المشكلات التى تثيرها «القراءة» البنيوية للنصوص التى تفترض هى نفسها «القراءة» إفتراضاً مسبقاً، لكنها لا تطرح على نفسها هذا السؤال. ولهذا الغرض، أود أن أعود بسرعة إلى نبوءة تيريسياس لأبيّن أن المرء مهما رجع إلى الوراء متتبّعاً تقاليداً مدرسيةً ما، فلن يجد شيئاً يمكن تناوله على أنه وثيقة خالصة للإثنولوچيا، أنه ما من شئ، حتى لدى هوميروس، يُعدُّ طقساً في حالته الخالصة، أى العملية. ومن المعروف جيداً أن المُدَوَّنة corpus التى يؤسسها الإثنولوچى، فقط بفضل حقيقة أنها مُسجلة منهجياً، وموجزة، ومتزامنة (والفضل في ذلك، مثلاً، للمخطط الموجز)، هى بالفعل، وفي ذاتها، نتاجُ صُنعى Artefact: فليس بين الأهالى من يجيد إلى هذا الحد نسق العلاقات الكامل الذى يتوجب على المفسر أن يقيمه بهدف حل شفرته. لكن ذلك يصدق بدرجة أكبر على التسجيل الذى تقوم به القصة التى تُحكى في ثقافة كتابية، ناهيك عن المُدَوَّنات corpora الممسوخة إجتماعياً والتى تتأسس بالنسخ على منوال أعمالٍ من فترات مختلفة تماماً. والفجوة الزمنية ليست هى الشئ الوحيد موضع الرهان: بل إن على المرء، في الحقيقة، أن يتعامل، في نفس العمل، مع شرائح سيمانطيقية من عصور ومستويات مختلفة، يُزامن بينها النص حتى لو كانت تُناظر أجيالاً مختلفة واستخدامات مختلفة للمادة الأصلية، التى هى الطقس، فى هذه الحالة. على هذا النحو، تقيم نبوءة تيريسياس تفاعلاً بين منظومةٍ من الدلالات الأولية، من قبيل التعارض بين المالح salty والماسخ insipid، بين الجاف والمبتل، بين العقيم والخصب، بين المجداف وجاروف القمح (ثم الشجرة)، بين البحّار والفلاح، بين التجوال (أو التغير) وغرس الجذور (أو الاستقرار).

بإمكان المرء أن يتعرّف على سمات طقس خصوبةٍ يحشد رموزاً زراعية وجنسية، من قبيل المجداف المغروس في التربة، الذى يمثّل جزءاً من طقس الموت والبعث الذى يذكر بالهبوط إلى الجحيم وعبادة الأسلاف. ولا يجب فهم العناصر الأسطورية - الطقسية بمجرد الإشارة إلى النسق الذى تُشكله، أعنى، إذا شئت، في علاقتها بالثقافة الإغريقية بالمعنى الإثنولوچى للكلمة؛ فهى تكتسب معنىً جديداً بفضل إقحامها في نسق العلاقات التى تكوّن العمل، القصة، وكذلك في الثقافة العلمية التى ينتجها ويعيد إنتاجها المحترفون. وفي هذه الحالة المحددة، مثلاً، يكتسب الطقس قيمته البنيوية داخل العمل من حقيقة أنه التمهيد الإجبارى لإتحاد يوليسيس وپنيلوپى. وبوصفه قصةً يجب أن يحكيها يوليسيس لپنيلوپى قبل إتحاده معها، فإنه يوحى بالعلاقة، التى أدخلها هوميروس، بين الأسطورة الأُخروية وبين إستمرار السلالة أو النوع: العودة إلى الأرض، إلى البيت، وإلى الزراعة، هى نهاية الدورة اللانهائية من التناسخات التى كُتب على البحّار أن يخوضها. إنها التأكيد الأرستقراطى (الذى نجده كذلك لدى پندار Pin-dar) للإمكانية الخاصة بقلةٍ من الأرواح المصطفاه في الإنسحاب من عالم الصيرورة؛ إنها طريق الوصول إلى إستمرار بقاء الملك الزراعى (وقد يفكّر المرء في قصر منيلاوس Menelaus، المذكور في **الأوديسة**) الذى يقضى شيخوخةً سعيدة مُحاطاً بأسرته، بعيداً عن البحر؛ هذا هو العالم الزراعى بوصفه مُستقرّ السعادة، والخصوبة، والرفاهية، مستقر إستمرار النوع، مستقرّ الإحتفال، وعلامة الإصطفاء في عالم الما وراء. وبإيجاز، فإن مجمل مغامرة يوليسيس البحرية، بوصفها رمزاً للوجود الإنسانى في بدايته الجديدة أبداً، وإمكانية الخروج من سلسلة من التناسخات، هى ما يضفى معنى

ثانيـاً، سـرّيا esoteric على كل معنى من المعانى الأوليـة، البحر مثلاً، الذى يكف عن كـونه المالح، الجـاف، العـقـيم، ليـصـبح رمـز الصـيـرورة في تكرارها اللانهائى، ورمز الوجود الإنسانى بوصفه دورةً أبدية. هذا التحليل، الذى أدين به لمناقـشـات عـديدة مع چان بولاك Jean Bollack - ومـن المفهوم، كما يقول الناس في مثل هذه الحالات، أننى مسئول عن أية أخطاء - مهم لفهم الإختلاف، الذى لا تعرفه قراءة الإثنولوچى، بين ثقافة شفاهية، غير - كتابية، وبين ثقافة كتابيـة، مدرسية، وكذلك لفهمنا لمنطق العبور من أحداهما إلى الأخرى. ففور أن يتناول المرء **عملاً** œuvre، أى نسقاً شكلُهُ مُحترف على نحو صريح - ولا يعود يتعامل مع نسقٍ شكلُه موضوعياً عملُ أجيالٍ متعاقبة، مثل لغة هنود الهوپى Hopi أو اللغة القبيلية أو النسق الأسطورى الطقسى - لا يعـود باستطاعة المرء، دون القيام بإختـزالٍ غيـر مبرَّر، أن يُعامل الخصائص الثقافية التى يجعلها تتفاعل، على أنها عناصر بسيطة للمعلومات الإثنوجرافية، وليس هذا باسم تحيزٌ تقديسى يُحوِّل القراءة إلى فعلٍ طقسيٍ للنزعة الإنسانيـة الأكاديميـة (وحول هذه النقطة، يجب أن يُعيـد المرء قـراءة دوركـهـايم Durkheim في كـتــاب **تـطـور الـفـكـر التربوى**(٦))؛ بل إنه يقوم على أساس أسبابٍ علميةٍ تماماً: فكل عنصر من العناصر «الإثنوجرافية» يكتسب معناه من سياق العمل الذى أُقحم فيه ومن منظومة الأعمال الراهنة أو الماضيـة التى يشير إليها العمل (ومن ثم مؤلفه، الذى يكون في عـلاقـة مع مـؤلفين آخـرين) ضـمناً أو صـراحـةً. والثـقـافـة الكتـابية، المدرسية تُعرَّفُ بالإحالة reference؛ فهى تتمثل في التفاعل الدائم للإحالات التى تحيل جميعاً بشكل متبادل إلى بعضها البعض: إنها ليـست سـوى هذا العـالم من الإحـالات التى هى في آن واحـد اختـلافـات

وتوقيرات، تناقضات وتهنئات. ويوليسيس سيذكّر أي شخص يشعر أنه في بيته في هذا العالم، مثله مثل الشخص الكتابي الأصلي أو المفسِّر، سيذكره بديونيسوس، جوّاب البحار، الذي يُقلع عبر البحر الداكن دُكنة الخمر، والذي هو أيضاً إله خصوبة: مثل هذا الشخص سيتذكر أن يوليسيس يهبط إلى هادس مثلما يفعل ديونيسوس. أما بخصوص زرع المجداف في الأرض، فلن يُخفق المفسِّرُ في الإشارة إلى الصراع بين أثيناAthena وپوسيدون Bo-seidon. لكن من المحتمل - وهنا تظهر على غير انتظار مشكلة الصيغة modality الخاصة بالإيمان - ألا تكون علاقة هوميروس بالتميات الثقافية هي العلاقة اللّعبية، الهلّلينستية التي تتميَّز بها اللعبة الثقافية في أكثر مراحلها أكاديميةً. وفي الحقيقة، لا يستطيع المرء أن يفهم المعنى الثانوي، الأخروي، دون أن يوقظ أولاً، كما فعل هو ميروس، الدلالة الأوّلية والطقسية بالمعنى المحدَّد، التي يستطيع المرء تقديمها على أنها واضحة بذاتها لأن المؤلف والجمهور يكونون معها في بيتهم تماماً. سرعان ما تُقرُّ إحدى تلك الأطروحات اللا - أطروحاتية التي تشكِّل الممارسة الطقسية، بأن العودة إلى الأرض هي المعادل للعودة إلى عالم الأسلاف، إلى الدعامة المركزية التي ترمز إلى إستمرار السلالة، والتي تغوص في الأرض، إلى عالم الأسلاف (ما على المرء سوى التفكير في الهبوط إلى الجحيم)، وما إلى ذلك. ويمكن أن يقوم المرء بنفس التوضيح بالنسبة لهيزيود وحكايته عن أسطورة پروميثيوس Prometheus، التي تضم ذِكراً شبه - إثنوجرافي لطقسِ زواجٍ وإعادة التفسير الفلسفية لذلك الطقس. وليست عملية إعادة التفسير حرَّةً تماماً؛ بل إنها تفترض سلفاً من الراوي التأويلي (هوميروس، أو هيزيود، أو الشاعر القبيلي) أُلفةً مباشرةً مع بنية الدرجة الأولى، نوعاً

من الحدس البنيوى لهذه البنية، الذى يُميِّز علاقةً حيّةً بثقافة حيّةً.

لكن هذا المعنى العملى، هذا الإمتلاك العملى للمعنى الكامن في الممارسة الطقسية، يبلى مع الزمن أو، على نحوٍ أدق، ينقرض لدى فاعلين، رغم أنهم يشاركون في نفس التقاليد الثقافية، فإنهم في وضع **القُرَّاء** lec-tores، في علاقة مختلفةٍ تماماً مع هذه الممارسات. ويصدقُ هذا **دون أن يدركوا حقيقة الأمر**. وهذا هو السبب في أن المفارقة الزمنية anachro-nism لصيقةٌ بالنظرة التقليدية تجاه الثقافة؛ إذ أن الشخص الكتابى تقليدياً يخْبرُ ثقافته على أنها حيّه، ويرى نفسه كمعاصرٍ لجميع أسلافه. والثقافة واللغة تتغيران لأنهما تعيشان في عالمٍ متغير: يتغير معنى بيتٍ من الشعر ،معنى قولٍ مأثورٍ أو عملٍ كاملٍ بفضل حقيقةٍ وحيدة، هى أن عالم الأقوال المأثورة، وأبيات الشعر أو الأعمال التى تُقدَّمُ على نحوٍ متزامن لمن يدركونها، هذا العالم يتغيّر: وهذا العالم يمكن تسميته فضاء «الممكنات - المشتركة» co-possibles . المفارقة الزمنية تنزع زمنية العمل detem-poralizes، تمزّقه ليصبح خارج الزمن (مثلما ستفعل القراءة الأكاديمية) في نفس الوقت الذى تُكسبهُ فيه زمنيةً temporalizes عن طريق «إعادة تنشيطه» دون توقف، عن طريق إعادة التفسير الدائمة، الأمينة وغير الأمينة. وتبلغ هذه العملية ذروتها حين يتم تطبيق إعادة التفسير الكتابية **للقارئ** lector على أعمالِ تقاليدٍ كتابية ويكون منطقُ إعادة التفسير هو نفسُ منطقِ الشئ الذى يجرى تفسيره.

وهذا يثير سؤالَ التقاليد الإجتماعية والإبستمولوچية للإنتقال من إعادة التفسير التناظرية analogical للأسطورة، التى ينسج فيها المرءُ الأساطير حول الأساطير، إلى إستخدام الأسطورة بمثابة نموذج، كما عند أفلاطون، أو

من الاستخدام العملى للتناظر إلى وضع التناظر موضع التساؤل بوصفه كذلك، مثلما عند أرسطو.

الهوامش

محاضرة ألقيت في جرينوبل عام ١٩٨١ ونشرت في:

Recherches sur la philosophie et le langage

(جرينوبل، جامعة العلوم الإجتماعية، كراسات مجموعة البحث في الفلسفة واللغة، ١٩٨١)

(١) راجع الماركسية وفلسفة اللغة بقلم ف. ن. فولوسينوف V.N.Volosinov (الذى ينسب أحياناً إلى م. م. باختين)، ترجمة ل. ماتييكا L. Matejka وأ. ر تيتونيك I.R. Titunik (نيويورك، ١٩٧٣).

(2) M. Mammeri, "Dialogue sur la poésie oral en kabylie (Interview with P. Bourdieu), Actes de la recherche en sience sociales, 23,1978, pp. 51-61.

(3) See for instance J. Bollack, Emédocde (Paris, 1965).

* سيمونيدس: شاعر غنائى إغريقى، مؤلف إبيجرامات، ومراثى وطنية وأخلاقية، وأناشيد انتصار تتميز بالبراعة، والتدفق، وتنوع الإيقاعات عاش بين حوال عام ٥=٥٥٦ وحوالى عام ٤٦٧ ميلادية - م

(4) E. Havelock, Preface to Plato (Cambridge, Mass and London, 1982).

* المخططات البدنية - م.

* كتابى: هنا وفيما يلى ترجمة literate عكس شفاهى oral، وتعنى بالتالى المتعلمين، المتأدبين، الأدباء، لكننا فضلنا «كتابى» لإبرازها التقابل مع «الشفاهى» وهو المعنى البارز في النص - م.

* اللعب هنا على text و pretext. والأخيرة إذا فصلناها بفاصلة pre-text تعنى نصاً - قبلياً أو نصاً - مسبقاً - م.

* artefact : الشئ الذى يصنعه الإنسان بمهارته في مقابل الشئ الموجود في الطبيعة. تُطلقُ أيضاً على العمل الفنى لأنه نتاج صناعة - م

(6) E. Durkheim, The Evolution of Educational Thought: lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France, tr, P. Collins (London,1977).



7
جواب على بعض الإعتراضات

I

تكشف معظمُ الأسئلة والإعتراضات التى قُدِّمت إلىّ عن درجةٍ عالية من سوء الفهم، يمكن أن تبلغَ حدٌّ عدم الفهم الكامل. وتقع بعض أسباب ذلك على جانب الإستهلاك، ويقع بعضها الآخر على جانب الإنتاج. وسأبدأ بهذه الأخيرة.

قلتُ مراراً أن أى مُنتجٍ ثقافى يحتلُّ موضعاً في فضاء إنتاجٍ معين وأن إنتاجاته، سواءٌ شاء ذلك أم أبى، تدينُ دائما في جانبٍ منها لوضعه في هذا الفضاء. وقد حاولت بلا كللٍ أن أحمى نفسى، من خلال جهدٍ دائم للتحليل - الذاتى، من تأثير المجال هذا. لكن المرء يمكن أن «يتأثر» سلبياً، أن يتأثر **بالضد** a contrario ، إذا جاز القول، وأن يحمل آثار ما يحارب ضده. من هنا، فلاشك أنه يمكن تفسيرُ ملامحَ معينةٍ في عملى بالرغبة في «لىِّ العصا في الإتجاه الآخر»، في العمل بطريقة إستفزازية بعض الشئ ضد الإيديولوچيا المهنية للمثقفين. وهذه هى الحال، مثلاً، بالنسبة لإستخدامى لمقولة المصلحة، التى يمكن أن تجلب تهمة النزعة الإقتصادية ضد عملٍ جرى تصوُّره، منذ البداية (ويمكن أن أحيل هنا إلى دراساتى الأنثروپولوچية)، في تعارضٍ مع النزعة الإقتصادية. لقد جرى تصوُّر مقولة المصلحة - وأنا أتحدث دائما عن مصلحة نوعية - كأداةٍ للقطيعة تستهدفُ جعلَ النمط المادى للتساؤل يعمل في ميادين كان غائباً عنها وبالأخص في نطاق الإنتاج

الثقافى. إنه وسيلةُ إختزالية مقصودة (ومؤقتة) تُستخدم للقضاء على مزاعم أنبياء ما هو كُلّيٌ، لوضع إيديولوچيا **الذكاء المحلّق** freischwe-bende Intelligenz موضع التساؤل. وفي هذا الصدد، أشعر أننى شديد القرب من ماكس ڤيبر Max Weber الذى إستخدم النموذج الإقتصادى ليمدَّ النقد المادى إلى ميدان الدين ويكشف المصالح النوعية للأبطال العظام للّعبة الدينية، الكهنة، والأنبياء، والسَحَرة، في المنافسة التى تجعلهم في تعارضٍ مع بعضهم البعض. هذه القطيعة أشد ضرورة وأشد صعوبةً في ميدان الثقافة منها في أى ميدانٍ آخر. لأننا جميعاً الخِصم والحَكم في آن واحد. فالثقافة هى رأسمالنا النوعى ونحن نميل، حتى فى أشد الإختبارات جذريةً، إلى نسيان الأساس الحقيقى لسلطتنا النوعية، للشكل الخاص من السيطرة الذى نمارسه. لهذا بدا لى أمراً جوهرياً أن أذكِّر بأن مفكرى الكُلّيّ لهم مصلحة في الكلّية (مما لا يتضمن، بالمناسبة، أية إدانةٍ من أى نوع).

لكن هناك أسساً لسوء الفهم تقع على جانب الاستهلاك: فنقّادى يعتمدون في الأغلب على كتاب **واحدٍ وحيد**، هو **التميُّز**(١) Distinc-tion، الذى يقرأونه بطريقةٍ «نظرية» أو نظرية النزعة (وهو ميلُ تدعمه حقيقة أن عدداً من التحليلات العينية أقل «إيحاءً» بالنسبة للقارئ الأجنبى) ويتجاهلون العمل الإمبيريقى الذى نشرته أنا أو نشره آخرون في Acts de la recherche en sciences sociales (ناهيك عن الأعمال الإثنوجرافية التى تكمن في أصل أغلب مفاهيمى)؛ إنهم ينتقدون إستخدامَ مفاهيمٍ **مفتوحة** الغرض منها توجيه العمل الإمبيريقى، خارج سياق هذه المفاهيم؛ انهم لا ينتقدون تحليلاتى، بل تمثيلاً تبسيطياً، إن لم يكن

مشوّهاً، لتحليلاتي. ويرجع هذا إلى أنهم يُطبّقون عليها بشكل لا يتغير نفس أنماط التفكير، وخصوصاً التمييزات، والبدائل، والتعارضات، التي تهدف تحليلاتي إلى تدميرها وتجاوزها. وفي ذهني هنا كل التعارضات الثنائية التي تستهدف مقولة الهابيتوس تصفيتها: الغائية/الآلية، التفسيرات بالأسباب/ التفسير بالعلل، الواعي/ اللا واعي، الحساب العقلاني والاستراتيجي/ الخضوع الميكانيكي لقيود ميكانيكية، إلى آخره. ولعمل ذلك، يمكن للمرء أن يختار إمّا أن يختزل تحليلاتي إلى أحد الموقفين اللذين تسعى إلى تجاوزهما، وإمّا، كما في حالة إلستر Elster، أن يتصرف وكأنني أحتفظ بكلا هذين الموقفين المتناقضين في وقتٍ واحد أو **بالتتابع**(٢) ثمة طرقٌ عديدة لتجاهل ما يبدو لي أنه الأساس الأنثروپولوچي لنظريةٍ في الفعل، أو في الممارسة، والذي نجده مُركّزاً في مقولة الهابيتوس: فالعلاقة التي تقوم بين الهابيتوس وبين المجال الذي يتكيّف معه الهابيتوس موضوعياً (لأنه قد تأسّس بالنسبة للضرورة النوعية الكامنة فيه) هي نوع من التواطؤ الأنطولوچي، هي تلاؤمٌ لا واعي وقبل - تأمُّلي. ويتبدّى هذا التواطؤ فيما نسيمه حسّ اللعبة أو «الحس» باللعبة (أو **الحس العملي** sense pratique)، وهو قصدية دون قصدٍ تعملُ كمبدأٍ لإستراتيچياتٍ خاليةٍ من الغرض الاستراتيجي، دون حسابٍ عقلاني ودون طرحٍ واعٍ للأهداف(٣) (وعلى سبيل الملاحظة العابرة، فإن الهابيتوس هو مبدأ واحد بين مبادئ أخرى لإنتاج الممارسات ورغم أنه بلاشك يعمل بتواترٍ يفوق أياً منها - قال ليبنيتز Leibniz «إننا إمبيريقيون في ثلاثة أرباع أفعالنا» - فلا يمكن للمرء إستبعادُ إمكانية تجاوزه في ظروف معينة - وبالتأكيد في مواقف الأزمة التي تقطع التكيف الفوري للهابيتوس مع المجال - من جانب

مبادئ أخرى، مثل الحساب العقلاني والواعي. وإذا تأكَّد ذلك، حتى إذا تحددت إمكانيته النظرية على نحوٍ كُلّي، فإن احتمال أو قابلية اللجوء إلى مبدأ عقلاني لإنتاج الممارسات لها شروط إمكانها الإجتماعية والإقتصادية الخاصة: والتناقض، في الحقيقة، يتمثل في أن أولئك الذين لا يودّون الإعتراف بأى مبدأ لإنتاج الممارسات، والممارسات الإقتصادية بالتحديد، بخلاف الوعى العقلانى، يخفقون في أن يضعوا في اعتبارهم الشروط الإقتصادية المسبقة لتطوير وتطبيق العقلانية الإقتصادية.)

من هنا فإن لدينا قطيعة أولى مع النظرية النفعية التى يرتبط بها عادةً مفهوم المصلحة. فالفعل الذى ينسجم مع مصالح الفاعل الذى يقوم به لا يسترشد بالضرورة بالبحث الواعى والقصدى عن إشباعٍ لهذه المصلحة المطروحة بوصفها غاية. وفي عدد من العوالم الإجتماعية، نجد أن أحد إمتيازات المسيطرين، الذين يتحركون في عالمهم مثل السمك في الماء، يكمن في حقيقة أنهم ليسوا بحاجةٍ إلى الإنخراط في حسابٍ عقلانى لكى يبلغوا الأهداف التى تلائم أفضل مصالحهم. وكل ما عليهم هو أن يتْبعوا إستعداداتهم التى، بتكيفها مع مواقعهم، تولّد «طبيعياً» ممارسات متكيِّفة مع الموقف. وهذا هو تناقض «التميز الطبيعى» الذى لا يستطيع إلستر فهمه، بإنغلاقه داخل رؤيةٍ ذاتيةٍ مفرطةٍ تستبعد أى مبدأ للفعل سوى الوعى، سوى القصد الواعى. فالفاعلون الذين تكون استعداداتهم نتاجاً لإنعكاساتٍ شرطية مرتبطة بمواقع متميزةٍ إيجابياً (تختلف عن غيرها من المواقع في أنهم يملكون منظومةً من الخصائص المميِّزة مُعترفٍ بها على أنها مرغوبة اجتماعياً)، ليس عليهم سوى إطلاق العَنان لاستعداداتهم حتى ينتجوا ممارساتٍ مُتميِّزة «طبيعياً»؛ ويمكنهم عمل ذلك دون أن يجعلوا

التميُّز هدفاً لهم، دون السعى إليه بوصفه كذلك (كما يفعل مُحدثو النعمة الذين يذكرهم ڤيبلين Veblen) عن وعى، ومنهجياً، كجزءٍ من مخططٍ أو خطة عقلانية، من استراتيچية تستهدف رفع الربح الرمزى للتميُّز إلى الحدِّ الأقصى. إنهم مُتميِّزون بالطريقة الوحيدة المعترف بها اجتماعياً، أى مُتميِّزون «طبيعياً»، على أساس مبدأ يميل إلى الظهور على أنه كامن، غريزىٌّ، على أنه «موهبة طبيعية» لا يمكن للمبادئ العقلانية، مثل الذكاء أو العقل المُتدبِّر، الاّ أن تمسخه، وهذا المبدأ يحدِّد الإمتيازَ الحقيقى (في مقابل سماجةِ السلاسةِ المتكلِّفة، المتوترة لمحدثى النعمة). ويرى المرء بالمناسبة، أن نظرية الهابيتوس هى الأساس النظرى لنقد إيديولوچيا الموهبة – وهى إيديولوچيا بالغة القوة في العالم الثقافى – الذى طوَّرته في أعمالى الأولى (٤) (فـ «الموهبة» ليست سوى الحس باللعبة وقد تأسَّس اجتماعياً، بالإنغماس المبكّر في اللعبة، والذى تُحوِّله العنصرية الطبقية إلى طبيعة، إلى خاصية طبيعية وزعتها الطبيعة على نحوٍ غير متكافئ ومن ثم اكتسبت الطابع المشروع).

لكن المصلحة كما أتصورها تختلف على نحوٍ آخر عن المصلحة الطبيعية والكلّية للنظريات النفعية، ذكرت آنفاً أن استراتيچيات الهابيتوس بوصفه حسّاً باللعبة يمكن فهمها على أنها تبدّى شكلٍ من المصلحة المفهومة جيداً لا تحتاج إلى الإرتكاز على فهمٍ واعٍ ومحسوب للمصلحة. (ولأذكر بشكلٍ عابرٍ أن ثمة درجات لهذا الحس باللعبة، ويتمثل الإمتياز في الإجادة التامة التى تتيح للمرء أن يتوقع بشكل كامل ضرورة اللعبة بحيث لا يعود يخْبرها بوصفها لعبة: فالأفعال التى يُقال أنها **معقولة** تختلف عن الأفعال العقلانية، التى يبدو أن كل شئ يوحِّد بينهما، في أنها تقدم الأرباح الأولية

- النجاح - والأرباح الثانوية - موافقة الجماعة - التى تأتى مع الخضوع للحقائق، أى، للفُرص الموضوعية، دون الإضطرار إلى السعى إليها بوصفها كذلك، دون الحاجة تأسيسها كمشروعٍ واعٍ. ولابد أن يتذكر المرءُ هنا تفرقة هوسرل Husserl بين النزوع [التطلُّع] protension ، أى طرح مستقبلٍ منقوشٍ مباشرةً في الحاضر، بوصفه إمكانيةٍ موضوعية ويتمتع بالصيغة اليقينية doxic modality للحاضر، وبين المشروع project، أى طرح مستقبلٍ مُدرَكٍ على أنه كذلك، أى محتمل، قابل للتحقق أو عدم التحقق.)

وإذا كان الأمر كذلك، فذلك لأن الحس باللعبة هو الشكل الذى جرى تمثلُه داخلياً لضرورة اللعبة. إنه الضرورة وقد تحوَّلت إلى فضيلة (أو إستعداد)، أو **حب للقَدَر** amor fati . وهذا يعنى أنه سيكون هناك عدد من ضروب الحس باللعبة، من ضروب الفهم العملى للمصلحة بقدر عدد اللُّعَب. ومن ثم فهناك عدد من المصالح بقدر عدد اللُّعَب. والمصلحة **النوعية** التى تُحُدِّد لعبةً ما متطابقة مع الاستثمار في اللعبة، مع **التوهُّم** illusio بوصفه إعترافاً ضمنياً برهانات اللعبة. وكل مجال يُنتج ويستدعى شكلاً نوعياً من المصلحة (هذا الاستثمار الأساسى، الذى يمثل رسم الدخول المطلوب ضمنياً من جانب كلّ لعبة، أعنى الإعتراف بقيمة اللعبة ورهاناتها، يشارك فيه كل المشاركين في اللعبة الذين يرتبطون من ثم باتفاق - وليس بعقد - على أسس عدم الإتفاق). وهذه المصلحة النوعية، المتضمنة في الإنخراط في اللعبة، تحدِّد نفسها تحديداً نوعياً أكبر طبقاً للوضع الذى يحتله المشارك في اللعبة. (وفي الحقيقة، فإننا نجد من جديد هذا الإتفاق على أسس عدم الإتفاق عند مستوى الإدراك: فالحس المشترك common sense، كما يُسجَّل موضوعياً في **الأمور الشائعة** topics ، في الأمور المألوفة، بوصفة

تعـارضـاتٍ ثنائيـة تشكِّل بنيـة رؤية العـالم، هو نتـاجُ تجـسـيـدِ البنيـة الإجتماعية؛ فعن طريق التمثل الداخلى لوضعه في الفضاء الإجتماعى، يتمثل كل فاعلٍ كلاً من وضعه المحدَّد - مرتفع، أو متوسط، أو منخفض - والبنيـة التى يتـحـدد ضـمن إطارها هذا الوضع، أى التـعـارض مـرتفـع / منخفض.)

ومن إجل إبراز الإختلاف بين المصلحة المؤسَّسة اجتماعيـاً في وبواسطة ضرورة مجالٍ ما وبين المصلحة التى يفترضها الإقتصاد سلفاً، فليس هناك مثالٌ أفضل من المصلحة التى يستدعيها المجال الفنى. إذ بقدر ما يحدّد هذا المجال نفسه، خصوصاً في قطاعاته الأكثر استقلالاً ذاتياً، عن طريق تجنُّب أو قلب القواعد والانتظامات التى تؤسِّس المجالَ الإقتصادى، يمكن للمرء القول بأن المصلحة التى يحفزها هذا المجال هى مصلحة في النزاهة× (بالمعنى المعتاد للكلمة)، أى مصلحة لا تقبل الإختزال إلى المصلحة الإقتصادية بالمعنى المعتاد(٥). هذه المصلحة النزيهة اقتصادياً تظل رغم ذلك مصلحة، يمكنها أن تدخل في نزاع أو منافسة مع مصالح أخرى، كما تحدِّد أفعالاً ذات مـصلحـة ضـيقـة، بل أنانيـة، مـثل تلك التى تجد مـوقـعـهـا في المجـال الإقتصادى. وهكذا فإن المصلحة المؤسَّسة في قواعد وإنتظامات أداء المجال العلمى والتى يمكن وصفها، في أكثر مراحل هذا المجال تقدُّماً، بأنها مصلحة في ما هو كلّى، يمكن أن تؤدى إلى أشدِّ المواجهاتِ ذات المصلحةِ والأنانية عنفاً (والتى يمكن أن تبلغ حد تزوير النتائج العلميـة، مثلما تصبح الحالُ بتواتر مُطَّردٍ هذه الأيام)(٦).

هكذا فإن لدينا مجالات مختلفة يجرى فيها تأسيس والتعبير عن أشكالٍ مـخـتلفـة من المصلحـة. ولا يتـضـمن هذا أن المجـالات المختلفـة ليس لهـا

خصائص ثابتة invariant properties . ومن بين هذه الخصائص الثابتة نفسُ حقيقة أن هذه المجالات هى موقعُ صراعٍ بين المصالح، بين الفاعلين أو المؤسسات المتمتعة بشكل غير متكافئ برأسمال نوعى (كموارد نوعية أو أسلحة نوعية لفتح المجال أو السيطرة عليه)، أو حقيقة أن هذه الصراعات تفترض سلفاً إجماعاً على ما هو موضوع الرهان في الصراع، إلى آخره. وتهمة النزعة الإقتصادية التى دائماً ما تُوجه إلىَّ تتمثل في معاملة التناظر بين المجال الإقتصادى (أو المجال السياسى) وبين مجالات الإنتاج الثقافى (المجال العلمى، والمجال الفنى، والمجال الأدبى، والمجال الفلسفى، إلى آخره) على أنه تماهٍ بسيط وخالص، وفوق ذلك جعلُ نوعيةِ الشكل الذى تأخذه الخصائص الثابتة (وفي مقدمتها المصلحة) في كل مجالٍ تختفى. إن اختزال كل المجالات إلى المجال الاقتصادى (أو المجال السياسى) يترافق مع إختزال كل المصالح إلى المصلحة المميِّزة للمجال الإقتصادى. وهذا الإختزال المزدوج يجلب الإتهام بالنزعة الاقتصادية الإختزالية أو النزعة الإختزالية الإقتصادية لنظريةٍ هدفها الرئيسى بلاشك هو تجنب الإختزال الإقتصادى النزعة.

II

وهناك مجموعة رئيسية ثانية من الأسئلة أو الإعتراضات المتعلقة بالاستقلال الذاتى لما هو رمزى. وهنا أيضاً، أعتقد أننى يجب أن أوضح عدداً من أوجه سوء الفهم.

إننى أجادل بأن سلطةً أو رأسمالاً ما يصبح رمزياً، ويمارس تأثير سيطرةٍ

نوعى، أسمِّيه السلطة الرمزية أو العنف الرمزى، حين يكون معروفاً ومعترفاً بــــه (connu et reconnu)، أى حين يصبح موضوعَ فعلِ معرفةٍ وإعتراف. لكن ماذا يجب أن نفهم من كلمة «معرفة»؟ مرة أخرى، يكمن أحد جذور سوء الفهم في حقيقة أن الناس يطبِّقون على تحليلاتى تمييزات أو أنماط تفكير أقيمت ضدها هذه التحليلات. فحين أكتب «معرفة»، يقرأ الناس connaissance connaissante [**معرفةً عارفة**]، معرفةً مدرسية، معرفة واعية، تمثيلاً صريحاً، وإن لم يكن إنعكاسياً؛ في كلمة واحدة، يتم إسقاط النمط النوعى لتفكير العالِم على عقل الفاعلين. وهنا نجد شكلاً نموذجياً لما أسمِّيه **المغالطة المدرسية** scholastic fallacy: وهذه المغالطة، بتشجيع من وضع scholè، وقت الفراغ والمدرسة، تدفعهم إلى الأعتقاد بأن الفاعلين المنخرطين في الفعل، في الممارسة، في الحياة، يفكرون، ويعرفون، ويرون مثلما يفكر، ويعرف، ويرى شخص لديه الفراغ للتفكير، مثلما يفعل العالِم الذي يفترض نمط تفكيره مسبقاً الفراغ في تولُّده وفي أدائه، أو يفترض سلفاً على الأقل المسافة والحرية من إلحاح الممارسة، يفترض تعليق الحُكم× عملياً على ضرورات الممارسة. ولابد أن نؤكد **في نفس الوقت** أن رأس المال (أو السلطة) يصبح رأسمالاً رمزياً، أى رأسمال مُتمتِّع بفعالية رمزية نوعية، فقط حين **تُساء معرفته** misrecognized في حقيقته التعسفية بوصفة رأسمالٍ **ويُعْترف به** recognized على أنه مشروع، ومن جهة ثانية، ان هذا الفعل للمعرفة (الزائفة) والإعتراف هو فعل معرفةٍ **عملية** لا تتضمن بأية حال طرح الشئ المعروف والمعترف به على أنه موضوع. ان العالِم هو الذى يطرح سؤال المشروعية؛ وهو ينسى أن هذا السؤال لا يُثار بوصفه كذلك بالنسبة للخاضعين وان

الإجابة التى يُقدمها الخاضعون عليه في الممارسةَ لا تظهر على أنها إجابة إلاّ لمن يطرحون السؤال؛ وهو ينسى، كنتيجة لذلك، أن الإعتراف العملى بالمشروعية والمنقوش في أفعالٍ معينة أو إمتناعاتٍ معينة ليس فعلَ موافقةٍ حرة تتحقق كنتيجةٍ لعملية إدراكٍ صريحة< بل إنه منقوشٌ، بالأحرى، في العلاقة المباشرة بين هابيتوس وبين موقفٍ ولا يجد تعبيراً لا نزاع عليه سوى صمت الإستحياء، أو الإمتناع، أو التسليم، الذى يُبدى الخاضعون عن طريقة عملياً، ودون حتى أن يدرسوا إمكانية التصرف بخلاف ذلك، قبولهم العملى (في شكل **تَوَهُّم** illusio) للإمكانات والإستحالات المنقوشة في المجال. (فكّر مثلاً في تعبير «هذا ليس لنا» الذى يستبعدُ عن طريقة أشدِّ المحرومين أنفسَهم من إمكانات سيتم إستبعادُهُم منها على أية حال).

ويصدُق هذا كله على مستوى أكثر عموميةً. اذ أن العلاقة المباشرة بين هابيتوس مُبَنْيَنٍ وفقاً للبنيات الموضوعية لمجالٍ ما، ومن ثم مستعدٍ سلفاً لأن يُطبِّقَ على هذا المجال مبادئ الرؤية والتقسيم المتوافقة، المتكيفة مع تقسيماته الموضوعية (مثلاً، أزواج النعوت من قبيل مجتهد ولامع السائدة في مجال الجامعة)، هذه العلاقة هى التى تبنى التأثير الرمزى نوعياً لخاصيةٍ ما، ومن ثم تَحَوُّلَ سلطةٍ ما إلى سلطة رمزية. (وهذا يعنى أن هذا التأثير ليس تلقائياً، بل إنه لا يفعلُ فعلَهُ الاّ حين يتم إدراك، معرفة فضاءٍ اجتماعى أو سلطة طبقاً للبنيات الإدراكية التى يفرضها بمجرد وجوده – مثلاً، التعارض بين المذكر والمؤنث، وكل التعارضات المماثلة بين المرتفع والمنخفض، المبتل والجاف، الشرق والغرب، إلى آخره، في المجتمعات التى يُمثّل فيها التقسيم الجنسى للعمل المبدأ الرئيسى للتمييز.) بالنسبة لهابيتوس مُبَنْيَنٍ طبقاً لنفس بنيات العالم الاجتماعى الذى يعملُ فيه، فإن

كل خاصية (أسلوب كلام، طريقة ارتداء الزىّ، تعوُّد جسمانى hexis ، شهادة تعليمية، مكان سكنى، إلى آخره) تُدرك في علاقتها بخصائص أخرى، ومن ثم تُدرك في قيمتها التمييزية المرتبطة بالموقع، ومن خلال هذه المسافة التمييزية، هذا الاختلاف، هذا التميُّز، الذى لا يدركه الاّ مُراقبٌ مُحنَّك، يتبدَّى الموقعُ المناظرُ لحامل هذه الخاصية في فضاء المواقع الاجتماعية. ونجد هذا كله مُكثَّفاً بتمامه في تعبير «هذا يبدو» (« ça fait... »: «هذا يبدو بورچوازياً - صغيراً»، «هذا يبدو يوپى yuppie»، «هذا يبدو مثقفاً»، إلى آخره) الذى يفيد في تحديد موقع في الفضاء الاجتماعى من خلال موقفٍ مُتَّخَذ في الفضاء الرمزى.

ولأن التحليلات الواردة في **التميُّز** Distinction تُقرأ بطريقة واقعية وجوهرية النزعة - وبذلك تُعزى على نحو مباشر هذه الخاصية أو الممارسة أو تلك إلى «طبقة»، لعب كرة القدم أو إحتساء **الباستيس**× pastis للعمال، ولعب الجولف أو إحتساء الشمبانيا **للبورجوازية الكبيرة** - فإننى أنال التعنيف لإغفالى للمنطق النوعى والاستقلال الذاتى للنظام الرمزى، المُختزل على هذا النحو إلى مجرد **إنعكاس** للنظام الاجتماعى. (وبعبارة أخرى، نجد، من جديد، أن تهمة الإختزالية التى تُلقى في وجهى تقوم على أساس قراءة إختزالية لتحليلاتى.) وفي الحقيقة، فإن فضاء المواقف الرمزية وفضاء المواقع الاجتماعية هما فضاءان مستقلان، لكنهما متناظران. (ويجدر بى أن أذكِّر هنا بأن الغرض من كلٍّ نظرية مجالات الإنتاج الثقافى هو تعليل الاستقلال الذاتى لهذه العوالم الاجتماعية - المجال الفنى، المجال الأدبى، المجال القانونى، المجال العلمى - حيث يجرى إنتاج وإعادة إنتاج المنتجات الثقافية طبقاً لصنوف منطقٍ نوعية، يمثل الإستحواذالتمايزى عليها، من

خلال صراعات المنافسة ومنظومةٍ كاملةٍ من العمليات المجهولة تماماً لدى الدراسات التقليدية لـ «الاستهلاك»، بؤرة التميُز.) وما يسمح بالقول بأن ممارسةً أو خاصيةً معينة «تبدو» (Fait) هذا أو ذاك (بورچوازى صغير أو محدث نعمة) هو الحس باللعبة المكتَسَب من خلال الإنغماس الطويل في اللعبة، هو حس الموضعة (placement)، الذى يسميه جوفمان -Goff man «الحس بمكان المرء»، الحس بالموضع الذى يحتله في الفضاء الإجتماعى، والذى يتضمن دائماً حساً بمكان الآخرين و، بشكل أدق، إجادة عملية للفضائين المستقلّين والمتناظرين ولتماثلهما. ويعنى هذا أن معنى ممارسةٍ ما هو بالضرورة تمييزى، تمايزى، وأن العلاقة بين الجولف وبين البورچوازية القديمة لا تتأسَّس الاّ من خلال توسُّط العلاقة بين فضاء المواقف المُتبناة وبين فضاء المواقع التى تتحدد ضمن إطارها **قيمة** (بالمعنى السوسيرى) ممارسة الجولف.

وهذا هو السبب في أن إستاتيكا النسق، أى التناظر بين الفضائين عند نقطة محدَّدة في الزمن، هى المنبع الرئيسى لديناميكا النسق: فكل فعل يهدف إلى تعديل هذا التناظر - مثلاً، «الإدعاء» « -pretentious ness » الذى يحفز البورچوازية الجديدة إلى أن تستحوذ لنفسها على "سمة مميِّزة" للبورچوازية القديمة - يُحدِّد تحولاً في كلٍّ نسق العلاقات بين الفضائين. (ويمكن أن يدرس المرء هذه العملية في حالة التطور القريب للتنس.) والدافع المُحرك لهذا التحول المستمر هو جدل الإدعاء والتميز، الذى وصفته بإسهاب في **التميز** والذى يحدّد الفضاء الرمزى بشكل مناسب. والفاعلون المتنوعون المنخرطون في هذا الصراع، الذى يمثل التكبُّر -snob bery أحد جوانبه، يُسلِّحون أنفسهم بالمنتجات التى تقدّمها إليهم

باستمرار مختلف مجالات الإنتاج الثقافى (يقدمها مجال الثقافة الراقية بقدر ما يقدمها مجال الموضة الراقية)، التى تخضع هى نفسها لشكلٍ نوعى من منطق الإدعاء والتميُز لكى تحافظ على أو تُغيِّر حالة التناظر بين المواقع الاجتماعية والخصائص المُميِّزة أو، بعبارة أبسط، للحفاظ على أو لتجاوز حالة **المسافات التمييزية**.

ثمة خطر أن توحى اللغة التى استخدمتها لتوّى، وكذلك ذكر التكبر snobbery، بأن مبدأ هذه الدينامية هو السعى الصريح إلى التميُّز. وفي الحقيقة، ليست هذه هى الحال على الإطلاق، كما يمكن أن يبين التحليل المعمق لأى مثال. ولنأخذ مثال لاعبى التنس الذين دخلوا المسابقة التى نُظِّمت لوضع التصنيف (classement) الرسمى خلال السبعينات والذين يعتزلون الآن إلى ممارسة للتنس أقل توجُّهاً إلى المنافسة أو يتحولون إلى رياضات أخرى، مثل الجولف. إنهم ليسوا مدفوعين إلى ذلك باهتمام صريح بتمييز أنفسهم عن اللاعبين الجدد الذين غزوا النوادى بشكل متزايد، حاملين معهم «ثقافة تنس» مختلفة (أساليب جديدة، منظومات لعب، وتدريب، إلى آخره)؛ إنهم ينتقلون إلى رياضة جديدة، أو إلى طريقة أخرى لممارسة نفس الرياضة (مثلما يتحول المرء في ميادين أخرى إلى مؤلفين جدد ،وموسيقيين جدد، ومصورين جدد، ومخرجين جدد)، بطريقة غير محسوسة في الأغلب، نتيجة الخبرة بجوانب جديدة لهذه الممارسة يجعلها هابيتوسهم غير سارّة أو غير محتملة. مثلاً الهزائم المتكررة على يد لاعبين أصغر يلعبون لعبةً تبدو لهم أقل أناقة، وأكثر عدوانية، وأقل تمشياً مع معايير اللعب النزيه، أو من مجرد المرور بتجربة الإزدحام الزائد، وإكتظاظ الملاعب، مثلما في مصاعد ومنحدرات التزحلق على الجليد، وعدم تحمل

فترات الإنتظار، أو الاستياء الناشئ من الإرتباط بأناس ليس اسلوبهم في الحياة - وفي اللعب - متجانساً معهم، أو من الإحساس بالتراخى والارهاق الناشئين من الطابع الروتينى لممارسةٍ أو خبرةٍ: مثل الإستماع إلى قطعة موسيقية أصبحت مشهورة، لڤيڤالدى، أوشوبرت، غالباً ما تُسمع في حفلات الموسيقى، وفي المذياع، وحتى في السوبر ماركت. ولابد أن يفحص المرء في كل حالة البعدَ الاجتماعى لعملية الغش غير المحسوس التى يتحول من خلالها الإفتتان الأولى إلى نفور، وذلك بالتركيز بوجهٍ خاص على كل الأحكام التى تتخذ أشكالاً من قبيل «لقد أصبح من المستحيل...»، «اليوم لم يعد المرء يستطيع..» (أن يفعل الشئ الفلانى، أن يقرأ الصحيفة الفلانية، أن يرعى المسرح الفلانى، إلى آخره)، التى تعبِّر عن أكثر من مجرد إستحالة فعلية: إذ تعبِّر عن عدم تحمِّلٍ حقيقى لما لا يمكن تحمُّله.

إن قاموس الاستراتيجية - الذى لا غنى عنه للحفاظ على الجانب النشط، البنْاء لأشدِّ الإختيارات اعتياديةً للصراعات الرمزية اليومية - يجب ألاّ يخدعنا. لأن أشد استراتيجيات التميُّز فعاليةً هى تلك التى تجد مبدأها في اختيارات الهابيتوس العملية، قبل - التأملية، وشبه - الغريزية. و«طبيعية» نمط الحياة السائد (التى تجعله لا يقبل التقليد) لاشك أنها أضمن أساسٍ للتقييم - الذاتى: ففيها يجد تبريرَه احتكارُ أندر، وفي نفس الوقت أعم، السلع الثقافية التى يتيحها إمتلاك رأس المال الاقتصادى والثقافى.أن الطبيعة والطبيعى كانا دائماً أفضل أدوات التبرير الاجتماعى *sociodicies

ملاحظات توضيحيّة.

حول مقولة السلطة الرمزية: قدّمتُ چينالوچيا «نظرية» (أي، مدرسية) لهذا المفهوم في محاضرة ألقيتها في جامعة شيكاجو عام ١٩٧٣ ونشرت بعدها في Annales (٧) [الحوليات].

- حول «دوام» الهابيتوس وتهمة «الحتمية» التى تترافق معه. أولاً، لا يحقّقُ الهابيتوس نفسه، لا يصبح فعالاٍ، **إلاّ في العلاقة مع مجال**، ويمكن لنفس الهابيتوس أن يؤدى إلى ممارسات ومواقف شديدة الإختلاف إعتماداً على حالة المجال. والمثال على ذلك هو الأساقفة الفرنسيون ذوى المولد الأرستقراطى الذين يُبدُون نفس الميول الأرستقراطية للحفاظ على مسافةٍ بينهم وبين الممارسات الشائعة بطرقٍ مختلفة في مواقف مختلفة(٨): في الثلاثينات عن طريق تبنّى الدور الأشد تقليديةً للمطران الاقطاعى؛ وفي السبيعينات، أى منذ أصبح مجلس الأساقفة يسودهُ أعضاءُ الجمعيات الكاثوليكية القادمين من الطبقات المتوسطة والذين يميلون إلى رفض الدور التقليدى، عن طريق إتخاذ دور الأسقف اليسارى (prêtre gauchiste)، مدافعين عن قضية العمال المهاجرين ومُتخلّين عن كل سمات ومزايا الدور القديم. ويمكن أن نستخلص من هذا المثال أن على المرء أن يُحاذر لكى لا يصف على أنه أنقلابٌ في الهابيتوس شيئاً لا يعدو كونه تأثيراً لتغيرٍ في العلاقة بين الهابيتوس والمجال. ثانياً، أن الهابيتوس، بوصفه نتاجَ شروطٍ اجتماعية، ومن ثم نتاج تاريخٍ (على خلاف **الشخصية**)، يتحوّل دون انقطاع، سواءٌ في إتجاهٍ يدعمه، حين تصادفُ بنياتُ التوقع المتجسِّدةُ بنياتِ فرصٍ موضوعية في تناغم مع هذه التوقعات، أو في اتجاهٍ يغيِّره ويرفع أو يخفض، مثلاً، مستوى التوقعات والطموحات (مما قد يؤدى

بدوره إلى أزمات اجتماعية بالمعنى المحدَّد). وقد لوحظ على الدوام أن الأطفال الذين يُصنَّفون على أنهم «غير مستقرِّين» من جانب الاخصائيين الأكاديميين وكذلك من جانب تقييمات السيكولوچيين أو الأطباء (الذين لا يفعلون في العادة سوى إعطاء هؤلاء الأولين نوعاً من خاتم إقرار «علمى»)، يحملون داخل هابيتوسهم عدم استقرار ظروف حياة عائلاتهم، عائلات شبه - البروليتاريا المحكوم عليها بعدم الأمن في شروط عملها، وإسكانها، ومن ثم وجودها. يمكن للهابيتوس، في ظروف معينة، أن ينبنى، إذا جاز القول، على التناقض، على التوتر، وحتى على عدم الاستقرار - وأنا أعتقد أن هناك توليداً اجتماعياً لأشكال الذُهان والعُصاب. ثالثا: لا يمكن فحسب تغيير الهابيتوس عملياً (دائماً ضمن حدود معينة) عن طريق تأثير مسارٍ اجتماعى يؤدى إلى ظروف حياة مختلفة عن الظروف الإبتدائية، بل يمكن كذلك **التحكُّم فيه** من خلال ايقاظ الوعى والتحليل الاجتماعى.

- حول مشكلة الطبقات. لم يكن القصد من كتاب التميُّز، الذى يرتكز عليه معظم نقادى، وهو عرضُ نظريةٍ في الطبقات الإجتماعية (وقد أعلن فيه عن ذلك، إذا كنت أذكر بشكل صحيح، لكن ذلك تم في هامش)، بل تقديم نموذجٍ توضيحى، أى نسقٍ من العوامل قادر على ان يوضِّح بأكثر الطرق إقتصاداً منظومةً من الممارسات الشديدة الاختلاف ظاهرياً والتى يتم تناولها تقليدياً بواسطة مجالاتٍ فرعيةٍ مختلفة من السوسيولوچيا (ومن هنا حقيقة أنه ربما كان، من بين كل كتبى، الكتابَ الذى يبدو أشدُّها «حتمية» و«موضوعية»). هكذا كان الهدف هو كشفُ مبادئ تمايزٍ قادرة على أن توضِّح بأشمل طريقةٍ ممكنة أكبر عدد ممكن من الإختلافات الملاحَظة: أو، بعبارة أخرى، بناءُ فضاءٍ متعدد الأبعاد يمكننا من إعادة إنتاج تَوَزُّع هذه

الإختلافات (بالاستفادة من الخاصية الأساسية للفضاء طبقاً لستروسون Strawson، ألا وهى الخارجية المتبادلة للأشياء). وفي النهاية، فإن المبادئ الأولية **الرئيسية** للتمايز (إذ تعمل مبادئ أخرى، مثل الأصول العرقية أو مكان الإقامة، لكنها أقل قوة) التى كان يجب تطبيقها لكى يمكن نظرياً إعادة إنتاج، إعادة توليد فضاء الإختلافات، أو بشكل أدق، فضاء المواقع التمايزية (المُعَرَّف داخلياً، على أنه إلتقاط نمطٍ معين من شروط الحياة المادية، ومن ثم الاشتراطات، إلى آخره، وكذلك ارتباطياً، كما تُعرَّف هذه المواقع بمسافتها التمييزية عن المواقع الأخرى)، هذه المبادئ الأولية الرئيسية إتضح أنها الحجم الكلّى لرأس المال المملوك (كل الأنواع المختلفة من رأس المال، الاقتصادى، والثقافى، والاجتماعى، مجموعةً معاً)، وبنية هذا الرأسمال (كما يتحدَّد بالثقل النوعى للأنواع المختلفة منه) و، أخيراً، تطوُّر هذين المؤشرين عبر الزمن، مما يقيس كلاً من المسار الإجتماعى داخل - الجيل وبين - الأجيال. وبعد بناء هذا الفضاء على هذا النحو، أصبح من الممكن تقسيمه إلى «مناطق» (تصبح أكثر تجانساً كلما كانت أصغر) أو، إذا شئت، إلى «طبقات» بالمعنى المنطقى للكلمة. هذه «الطبقات على الورق» تتضمَّن بالضرورة تأثير المهنة: كما تشهد على ذلك حقيقة أنها عادةً ما تكون محدَّدة بأسماء المهن أو مجموعات المهن، وقد تم تحديد حدود «الطبقات» بإعتبار المعايير المهنية والتقاربات في ظروف العمل ضمن إطار فضاءٍ مبنيٍ هو نفسه طبقاً لمعاييرٍ ليست موزَّعةً عشوائياً عبر التصنيفات المهنية المختلفة.

هذه «الطبقات على الورق»، هذه «الطبقات النظرية»، المبنية لأغراضٍ توضيحية، ليست «حقائق»، ليست مجموعات موجودة في الواقع بوصفها

كذلك. وبقدر ما تُناظر طبقاتٍ من شروط الحياة المادية، ومن ثم بقدر ما تناظر طبقاتٍ من الاشتراطات المتماثلة، فإنها تجمع بين فاعلين يشتركون في خصائص إستعدادهم (الهابيتوس)، وبالتالى يشتركون في نزوعٍ معين إلى التجمّع معاً في الواقع، إلى تأسيس نفسهم في مجموعاتٍ واقعية (كما يتضح من حقيقة ان الزواج - المتجانس homogamy يصبح أكبر كلّما صَغُر حجم الطبقات)، ومن ثم أكثر تجانساً من وجهة نظر المعايير المستخدمة في بناء الفضاء(٩). كلّ ما أودُّ قوله، في تعارضٍ مع التفسير الواقعى لبناء الطبقات الذى تشترك فيه نظريات التقسيم إلى شرائح اجتماعية والنظرية الماركسية، هو أن «الطبقات» لايمكن أن تصبح مجموعات واقعية، محشودةٍ أو مُنظمَّةٍ فعلياً، إلاّ على حساب عمل سياسى: فالطبقات في مفهوم ماركس للكلمة يجب أن تُصنع (كما يذكّرُنا بشكل مناسب عنوان كتاب أ.ب. طومسون E.P. Thompson **تكوُّن الطبقة العاملة الانجليزية** (The Making of the English Working Class)(١٠).

والآن، فإن البناء النظرى للفضاء الإجتماعى، والتقسيم النظرى، ضمن حدود هذا الفضاء النظرى، للطبقات النظرية، يحدِّد حدود (أو احتمالات) أى محاولة لتحويل الطبقات النظرية إلى طبقاتٍ واقعية. المجموعات يجب أن تُصنَع، المجموعات يجب أن تُبنى، لكن المرء لا يستطيع بناءَ أى شىء على أىّ نحوٍ كان. والعمل السياسى **لتكوين - المجموعات** (الذى يجب تحليل منطقة النوعى) يكون أكثر احتمالاً للنجاح حين تكون الجماعةُ الاجتماعيةُ التى يسعى إلى تأسيسها كمجموعةٍ أقل تبعثراً في الفضاء النظرى. ان تأثير النظرية، الذى تمارسة نظريةُ جيدةُ البناء بجعلها الإنقسامات الواقعية مرئيةً، يصبح أكثر قوةً حين تكون هذه النظرية قائمةً على أساسٍ أفضل في

الواقع.

- مشكلة التغيُّر. لا أدرى أين يمكن أي يكون قرائى قد وجدوا نموذج إعداة الإنتاج الدائرية الذى ينسبونه إليّ (بنية --> هابيتوس --> بنية). وفي الحقيقة، فإننى أستطيع أن أبيّن أن التعارض بين الإستاتيكا والديناميكا، بين البنية والتاريخ،بين إعادة الإنتاج والتحوُّل، إلخ، مُختلقٌ، تماماً، بقدر ما أن البنية (التوترات، والتعارضات، وعلاقات القوة التى تؤسِّس بنية مجالٍ نوعى أو بنية المجال الإجتماعى ككلٍ عند نقطة معينة في الزمن) هى التى تؤسِّس مبدأ الاستراتيجيات الهادفة إلى الإبقاء على أو تغيير البنية(١١). لكن بدلاً من الدخول في نقاش طويل وممل، دعونى استخدم مثالاً موجزاً لأوضح عدم دقة النمط المألوف من التفكير. يتضمن القسم من التميُّز الذى يحمل عنوان «العشيرة، والحراك، والطبقات المتحركة» نموذجاً لواحدٍ من أشد المبادئ تمييزاً للتغير الإجتماعى في المجتمعات الحديثة، ألا وهو تناقضات نمط إعادة الإنتاج الذى تتوسط فيه المدرسة. وفي الواقع، فإن التناقضات التى تنطوى عليها الآليات التى تميل إلى ضمانِ إعادة إنتاج البنية الإجتماعية عن طريق تصفية الأطفال تمايزياً طبقاً لحجم رأسمالهم الثقافى الموروث تكمنُ في أساس الاستراتيجيات الفردية والجماعية (مثل حركات الطلبة) التى يستهدف من خلالها ضحايا التصفية (أو على الأقل الأكثر إمتيازاً إجتماعياً من بينهم) تغيير البنيات التى تميل آليات التصفية، ومن ثم آليات إعادة إنتاج البنيات، إلى الحفاظ عليها.

- حول مسألة السياسة والوسائل السياسية للإنفلات من حدود نسق إعادة الإنتاج - وخصوصاً حول دور النقابات العمالية، والأحزاب، ودور

الدولة - لا يمكنني سوى الإحالة إلى أعمالٍ أخرى.(١٢) وما أخشاه هو أن تكون هذه الاعتراضات، مثل كثير غيرها، نابعةً من حقيقة أن **التميُّز** يُقرأ على أنه واحدٌ من تلك الكتب النظرية التى تدّعى أنها تقول كل شئ عن كل شئ وبالترتيب الصحيح، بينما هو عبارة عن تقرير تركيبى لمنظومةٍ من البحوث الإمبيريقية الموجهة إلى هدفٍ مُحدَّد تماماً، أعدتُ طرحه أعلاه. وليس من الممكن ولا من المرغوب فيه، في ظل هذه الظروف، أن أؤكد أو أكرِّر كلَّ شيءٍ من جديد فى كل مطبوعة. وبكلمةٍ واحدة، فإن مطالبة هذا الكتاب بتقديم نظرية عامة في العالم الاجتماعى، وفي الطبقات الاجتماعية، وفي السياسة، وفي تأثيرات دولة الرفاهية على الممارسات، إلى آخره، تعنى أن ننسب إلى هذا الكتاب أكثر بكثير مما ينبغي. وقد أتفق تماماً مع هذه القراءة التى تُضفى علىّ، في نهاية الأمر، شرفاً كبيراً (في مقصدها على الأقل) بمعاملتها كتابى على أنه «نظرية كبرى» إذا لم تؤدِّ بالمرء إلى إغفال أو إساءة فهم ما يبدو لى أنه يمثل إسهامه النوعى: كونه نظريةً للفعل، أو للممارسة، في قطيعة مع البدائل المعتادة؛ بناءً للفضاء الإجتماعى يحل المسألة التى طال أمدها، مسألة «الطبقات» الإجتماعية، وذلك عن طريق إذابتها؛ نظريةً في السيطرة الرمزية تعترف بالطابع النوعى للمنطق الرمزى في نفس الوقت الذى تُرسيه فيه على قاعدةِ البنيات الموضوعية لتوزيع الأنواع المختلفة من رأس المال (أو السلطات)

الهوامش

- هذه نسخة مُنقحة من عرض ألقى أمام الجلسة المخصصة لموضوع النظريات الإجتماعية حول «الطبقات والثقافة» ضمن اجتماعات الجمعية السوسيولوجية الألمانية، في دوسلدروف، بألمانيا، في الفترة من ١٢ إلى ١٤ فبراير ١٩٨٧، ترجمة من الفرنسية لويك ج.د. واكوانت Liïc J.D. Wacquant.

(1) P. Bourdieu, la distinction. Critique sociale du jugement (Paris, 1979). trans.as. Distiuction. ASocial Critique of the Judgement of Taste, tr. R. Nice (Cambridge, Mass.1984).

(2) J. Elster, Sour Grapes: Studies in the Subversions of Ractionality (Cambridge, 1983).

(3) P. Bourdieu, Le sense pratique (Paris, 1980): trans. as. The Logic of Practice, tr. R. Nice (Cambridge, 1989).

(4) P. Bourdieu and J. C. Passeron, Les héritiers, les étudiants et la culture (Paris, 1964), trans. as The Inheritors: French Students and their Relation to Culture, tr. R. Nice (Chicago, 1979).

* التقابل هنا بين interest: المصلحة و disinterested: نزيه أو متجرد عن المصلحة أو لا مبالٍ بها - م

(5) P. Bourdieu, "The Field of Cultural Production or: the Economic World Reversed", Poetics, 12, no. 4-5 (November 1983), pp. 311-56.

(6) P. Bourdieu. "The Peculiar History of Scientific Reason", Sociological Forum, Winter 1990 (in Press).

* Bracketing : التعبير هنا مأخوذ من هو سرل ويعنى تعليق الحُكم أو الوضع بين أقواس - م

* الپاستيس: الزبيب. شراب كحولى شعبى - م

(7) "Sur le pouvoir symbolique", Annales, 3 (May - June

1997), pp. 405-11; trans. as "Symbolic Poweer", in Identity and Structure, Issues in the Sociology of Education, ed. D. Gleason (Driffield, 1977), pp. 112-19, and Critique of Anthropology, 4, no.13-14 (Summer 1979), pp. 77-85.

* كلمة مركبة من socio = اجتماعى + dicy = عدالة [من dikê اليونانية] وهى مصاغة على غرار كلمة theodicy= théodicée التى تعنى في اللاهوت تبرير عدالة الرب وطيبته مع أنه خلق عالماً مليئاً بالشرور - م

(8) P. Bourdieu and M. de Saint Martin., "La sainte fa-ais dans le champ du pouvoir", Actesépiscopat franچmille. L' de la recherche en sciences sociales, 44-45 (November 1982) pp. 2 - 53.

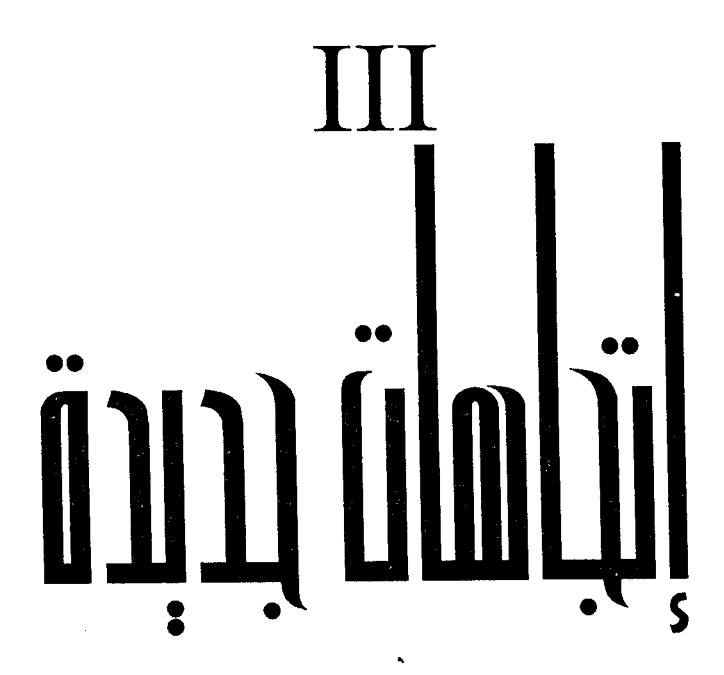
(٩) لن أكرر هذا التوضيح الشامل الذى طورته في محاضرة فرنكفورت بعنوان on (Frantfurt,ضon sur la leشSozialerraum und "Klassen', Le 1985)

وقد تُرجم الجزء الأول تحت عنوان: "Social Space and the Genesis of Groups", Theory and Society, 14 (November 1985) pp.723-44.

(10) See P. Bourdieu, "What Makes a Social Class?", Berkeley Journal of Sociology, 32 (1987) pp. 1-17, for an elaboration.

(11) P. Bourdieu, Homo academicus (Paris, 1984; trans. as Homo academicus, tr. P. Collier, Cambridge, 1988) demonstrates this point in the case of the French academic field around 1968.

(١١) وخصوصاً إلى Homo academicus وإلى:
"La représentqtion politique. Eléments pour une théorie du champ politique", Actes de la recherche en sciences sociales, 36-37 (February - march 1981) pp. 2-24.


III
إتجاهات جديدة



8

الفضاء الإجتماعى والسلطة الرمزية

أودّ أن أحاول، في حدود محاضرةٍ، أن أقدم المبادئ النظرية الكامنة وراء البحث الذى تظهر نتائجه في كتاب **التميُّز**(١) Distinction، وأن أبرز بعض التضمينات النظرية التى من الأرجح أنها ستفلت من القارئ، خصوصاً هنا في الولايات المتحدة، بسبب الإختلافات بين تقليدينا الثقافيين. وإذا كان علىّ أن أُلخّص خصائص عملى في كلمتين، أى أن أُلصِق عليه بطاقة تصنيف، كما يفعلون كثيراً هذه الأيام، فسوف أتحدث عن **بنيـوية بنائيـة** constructivist structuralism أو عن **بنائية بنيوية** structural-ist constructivism، متناولاً كلمة بنيوية بمعنى شديد الإختلاف عن المعنى الذى تعطيه لها تقاليد سوسير وليڤى - شتراوس. فأنا أعنى بكلمة بنيوية أو بنيوى، أن هناك، في العالم الإجتماعى نفسه، وليس فقط في الأنساق الرمزية، مثل اللغة، والاسطورة، إلى آخره، بنيات موضوعية مستقلة عن وعى ورغبات الفاعلين agents وقادرة على توجيه أو تقييد ممارساتهم أو تمثيلاتهم. وأعنى بكلمة بنائية أن هناك توليداً اجتماعياً لمنظومات الإدراك، والفكر والفعل التى تؤسس ما أسمِّيه الهابيتوس من جهة، ومن جهة أخرى للبنيات الاجتماعية، وخصوصاً لما أسمِّيه المجالات والمجموعات، خصوصاً ما يُسمّى عادةً باسم الطبقات الاجتماعية.

(أعتقد أن هذا التسجيل الواضح للموقف ضرورى هنا بوجهٍ خاص: إذ أن مصادفات الترجمة، في الحقيقة، تجعل، مثلاً، عملاً مثل **إعادة الإنتاج**(٢) Reproduction معروفاً، مما سيؤدى ببعض المعلقين - الذى

لم يتردد بعضهم في عمل ذلك - إلى تصنيفى بين البنيويين، بينما لا تُعرف أعمالٌ تنتمى إلى فترة أسبق بكثير (وهى من القدم بحيث تسبق حتى ظهور الأعمال «البنائية» النمطية حول نفس الموضوعات): ولاشك أن هذه الأعمال سوف تعنى فهمى على أننى «بنائى»: هكذا أوضحنا، في كتاب بعنوان **العلاقة التربوية والتواصل**(٣) Rapport pédagogique et communication، كيف تُبنى علاقة تفاهم إجتماعية في وبواسطة سوء الفهم، أو على الرغم من سوء الفهم: كيف يتفق المعلّمون والطلبة، عن طريق نوع من التفاعل الضمنى، توجِّهُه ضمنياً الحاجة إلى تقليل التكاليف والمخاطر إلى الحد الأدنى، على قبول تعريف حدٍ أدنى لموقف التواصل. وبالمثل، في دراسة أخرى، بعنوان «مقولات الحُكم المهنى»(٤)، نحاول تحليل تولُّد وأداء مقولات الإدراك والتقييم التى يبنى من خلالها المعلمون صوراً لتلاميذهم، صوراً لأدائهم وقيمتهم. وينتجون، عن طريق ممارسات الإصطفاء التى توجِّهها نفس المقولات، جماعتهم الخاصة، جماعة زملائهم، ومن ثم، هيئة المعلمين. والآن بعد أن أزحنا هذا الفاصل الموجز من طريقنا، يمكننى أن أعود إلى موضوعى الرئيسى).

وإذا تحدثنا بعبارات بالغة العمومية، فإن العلم الاجتماعى، في الأنثروبولوچيا مثلما في السوسيولوچيا أو في التاريخ، يتراوح بين وجهتى نظر لا يمكن التوفيق بينهما ظاهرياً، بين منظورين غير منسجمين ظاهرياً: هما النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية، أو، إذا فضّلت، النزعة الفيزيقية والنزعة السيكولوچية (التى يمكن أن تأخذ تلاوين متنوعة ظاهراتية، وسيميولوچية، وما إلى ذلك). يمكنه، من ناحية، أن «يعامل الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء»، طبقاً لحكمة دوركهايم Durkheim

القديمة، وبذلك يُغفل كل شيءٍ تدين به هذه الظواهر لحقيقة كونها موضوعاتٍ للإدراك - أو لسوء الإدراك - في الوجود الاجتماعي، ومن ناحية أخرى، يمكنه أن يختزل العالم الإجتماعي إلى التمثيلات representations التي يصنعها الفاعلون عنه، وتتمثل مهمة العلم الإجتماعي حينئذ في إنتاج «تقريرٍ عن التقارير» التي تنتجها الذوات الإجتماعية.

ومن النادر أن يجد هذان الموقفان تعبيراً عنهما وتحققاً لهما بالدرجة الأولى في الممارسة العملية على هذا النحو الجذري والمتنافر. وأنتم تعلمون أن دوركهايم هو دون شك، مع ماركس، الشخص الذى عبّر عن الموقف الموضوعى النزعة بأكثر الطرق اتساقاً: «نَجِدُ مُثمِرةً فكرة أن الحياة الإجتماعية يجب تفسيرها ليس بواسطة إدراك أولئك الذين يشاركون فيها، بل بواسطة الأسباب العميقة التى تقع خارج الوعى». لكنه، بوصفه كانطياً جيداً، لم يكن غافلاً عن حقيقة أن هذا الواقع لا يمكن التقاطه دون إعمال أدوات منطقية. وترتبط النزعة الفيزيقية الموضوعية عادةً بالميل الوضعى إلى تخيُّل التصنيفات على أنها طرق «أدائية» لتقسيم الأشياء أو على أنها تسجيلٌ ميكانيكى لتوقُّفاتٍ وإنقطاعاتٍ (في التوزيعات مثلاً). ولاشك أن شوتس Schütz وإلاثنو - منهجيين هم الذين يجد لديهم المرء أشد التعبيرات نقاءً عن الرؤية الذاتية النزعة. هكذا يتخذ شوتس الموقف المضاد تماماً لموقف دوركهايم: «إن مجال ملاحظة العالِم الإجتماعى أى الواقع الإجتماعى، له معنى نوعى وبنيه دالة بالنسبة للكائنات البشرية التى تعيش وتفعل وتفكر فيه. فعن طريق سلسلة من بناءات الفهم المشترك، إختار البشر سلفاً وفسّروا سلفاً هذا العالم الذى يدركونه على أنه واقع حياتهم اليومية. هذه هى موضوعات الفكر التى تحدِّد سلوكهم بأن تحفزه.

وموضـوعـات الـفكر الـتى يبنيهـا العالِمُ الإجتماعىُ لكى يُدرك هذا الواقعَ الإجتماعىَ. لابد أن تقوم على موضوعات الفكر التى يبنيها تفكير الفهم المشترك للناس الذين يعيشون حيواتهم اليومية في عالمهم الإجتماعى. وهكذا، فإن بناءات العلوم الإجتماعية هى، إذا جاز التعبير، بناءات من الدرجة الثانية، أى بناءات للبناءات التى يصنعها المؤدّون على المسرح الإجتماعى »(٥). التعارض كامل: ففى احدى الحالتين، لا يمكن الحصول على المعرفة العلمية الاّ بالانفصال عن التمثيلات الأولية - التى تُدعى «مقولات - مسبقة» عند دوركهايم و«إيديولوچيا» عند ماركس: ويؤدى هذا الإنفصال إلى طرح أسباب لا واعية. أما في الحالة الثانية فإن المعرفة العملية تُعدُّ إستمراراً لمعرفة الفهم المشترك، لأنها ليست سوى «بناءً لبناءات».

وإذا كنت قد إستفضت بعض الشئ في توضيح هذا التعارض، وهو واحدٌ من أتعس تلك «المفاهيم الثنائية» التى تزدهر في العلوم الإجتماعية، كما أوضح ريشارد بنديكس Richard Bendix وبنيت بيرجر Benett Berger ، فذلك لأن القصد الأكثر ثباتاً، وفي رأيى، الأكثر أهميةً لعملى كان تجاوز ذلك التعارض. ومُخاطراً بأن أبدو شديد الغموض، يمكننى أن ألخص في جملة واحدة مجمل التحليل الذى أطرحه أمامكم اليوم: فمن ناحية، فإن البنيات الموضوعية التى يبنيها السوسيولوچى في اللحظة الموضوعية، بإغفال التمثيلات الذاتية للفاعلين، هى أساس التمثيلات الذاتية وتُشكِّل القيود البنيوية التى تؤثر على التفاعلات؛ لكن هذه التمثيلات، من ناحية ثانية، لابد من تذكُّرها إذا أراد المرء أن يفسر في المقام الأول النضالات اليومية الفردية والجماعية التى تستهدف تغيير أو

الحفاظ على هذه البنيات. وهذا يعنى أن اللحظتين، الموضوعية والذاتية، في علاقة جدليَّة وأنه حتى إذا بدت اللحظة الذاتية، مثلاً، شديدة القُرب، إذا أُخِذَت بشكل منفصل، بالنسبة للتحليلات التفاعلية أو الإثنو - منهجية، فإنها منفصلة عن تلك التحليلات بإختلاف جذرى: هو أن وجهات النظر تُدرَك بوصفها كذلك وتُنسَب إلى المواقع في بنية الفاعلين المناظرين.

ومن أجل التجاوز الكامل للتعارض المُصطنَعَ الذى يميل إلى الترسُّخ بين البنيات وبين التمثيلات، فإن على المرء كذلك أن ينفصل عن نمط التفكير الذى يدعوه كاسيرر Cassirer بالتفكير الجوهرى النزعة، الذى يدفع الناس إلى عدم الإعتراف بأية وقائع سوى تلك المتاحة للحدس المباشر في الخبرة المعتادة، ولدى الأفراد والمجموعات. لقد تمثل الإسهام الرئيسى لما يجب أن يسميه المرء بالثورة البنيوية في تطبيقها على العالم الإجتماعى طريقة عقلانية في التفكير، هى طريقة الفيزياء والرياضيات الحديثتين، والتى لا تُماهى الواقعى بالجواهر بل بالعلاقات. إن «الواقع الإجتماعى» الذى تحدث عنه دوركهايم هو منظومة من العلاقات غير المرئية، هى نفس تلك العلاقات التى تؤسِّس فضاءً من المواقع الخارجية بالنسبة لبعضها البعض والتى تتحدَّد بقربها، أو بتجاورها، أو بمسافتها عن بعضها البعض، وكذلك بموقعها النسبى - فوق أو تحت، أو حتى في المابين، في المنتصف. والسوسيولوجيا، في لحظتها الموضوعية، هى طوبولوجيا topology، هى* analysis situs، كما كان يُطلقُ على هذا الفرع الجديد من الرياضيات في زمن ليبنيتز Leibniz، هى تحليل للمواقع النسبية وللعلاقات الموضوعية بين هذه المواقع.

هذه الطريقة العلائقية [الإرتباطية relational] للتفكير هى نقطة

الإنطلاق للبناء المُقدَّم في **التميّز**. لكن ثمة رهان معقول على أن الفضاء، أى العلاقات، ستغيب عن ملاحظة القارئ، رغم استخدام المنحنيات البيانية (وتحليل التناظر الذى هو شكل بالغ التعقيد لتحليل العوامل): من جهة، لأن طريقة التفكير الجوهرية النزعة أسهل، وأكثر «طبيعية»، وثانيا: وكما يحدث دائماً، لأن الوسائل التى يضطر المرء إلى استخدامها لبناء الفضاء الإجتماعى، ولإبرازه تخاطر بإخفاء النتائج التى تُمكن المرء من الحصول عليها. فالمجموعات التى يكون على المرء أن يبنيها من أجل تشيئ مواقعها تُخفى تلك المواقع وبذلك يُقرأ الفصل في **التميز** حول شرائح الطبقة المسيطرة على أنه وصف لمختلف أساليب حياة تلك الشرائح، بدل أن يُقرأ كتحليلٍ للطريقة التى يجب النظر بها إلى تلك الشرائح بوصفها مواقع في فضاء مواقع السلطة - ما أسميه مجال السلطة. (وبين اقواس، أودُّ أن ألاحظ أن التغييرات في القاموس المستخدم، كما يمكنكم أن تروا، هى شرطُ وكذلك نتيجة الإنفصال عن التمثيل المألوف المرتبط بفكرة **الطبقة الحاكمة**.)

يمكن للمرء، عند هذه النقطة من النقاش، أن يُقارن الفضاء الإجتماعى بفضاءٍ جغرافى تكون الأقاليم فيه مُقسَّمة. لكن هذا الفضاءَ مبنىٌ بحيث أن الفاعلين، والمجموعات أو المؤسسات التى تجد مواقعها فيه تكون الخصائصُ المشتركةُ فيما بينها أكثر كلما زاد قُربها من بعضها في هذا الفضاء؛ وتكون الخصائص المشتركة فيما بينها أقل كلما زاد بعدها عن بعضها. تتطابق المسافات الفضائية - على الورق - مع المسافات الإجتماعية. ولا يَصدُقُ نفس الشئ في الفضاء الواقعى: صحيحٌ أن المرء يمكنه أن يلاحظ في كل مكانٍ تقريباً ميلاً إلى الإنعزال في الفضاء؛ إذ يميلُ الناس القريبون من بعضهم في الفضاء الإجتماعى إلى التقارب معاً - بالإختيار أو بالضرورة -

في الفضاء الجغرافى؛ ورغم ذلك، يمكن للناس الشديدى البعد عن بعضهم في الفضاء الإجتماعى أن يتقابلوا معاً، وأن يدخلوا في تفاعلات، على الأقل على نحوٍ وجيز ومتقطّع، في الفضاء الفيزيقى. وهذه التفاعلات، التى يقبلها على عِلاّتها أناسٌ ذوو استعدادٍ إمبيريقي - فبإمكان المرء ملاحظتها، وتصويرها، وتسجيلها، إنها ملموسة بإختصار - تخُفى البنيات المتحققة فيها. إنها واحدة من تلك الحالات التى يُخفى فيها المرئىُ ، المُعطى مباشرةً، اللامرئىَ الذى يُحدِّدُه. وهكذا ينسى المرءُ ان حقيقة التفاعل لا توجد بكاملها أبداً في التفاعل كما يُتاح للملاحظة. وسيكفى مثالٌ واحد لتوضيح الإختلاف بين البنية وبين التفاعل، وفي نفس الوقت، بين الرؤية البنيوية، التى سأدافع عنها بوصفها لحظةً ضروريةً في البحث، وبين ما يسمى النظرةَ التفاعلية بكل أشكالها (وخصوصاً الإثنو - منهجية). وفي ذهنى ما أدعوه إستراتيجيات التنازل condescension، التى عن طريقها يُنكرُ الفاعلون الذين يحتلّون موضعاً أرفع في إحدى مراتبيات الفضاء الموضوعى إنكاراً رمزياً المسافة الإجتماعية التى لا تكفُّ بذلك عن الوجود، وبذلك يضمنون الحصول على أرباح الإعتراف المتمشِّية مع نفيٍ رمزى تماماً للمسافة («إنه غير مُتكلِّف»، «إنه ليس مُتحفِّظاً»، إلى آخره.) يتضمَّن الإعتراف بوجود مسافة (فدائماً ما يكون للعبارات التى أوردتها تكملة ضمنية: «إنه غير متكلِّف، بالنسبة لدوق»، «إنه ليس متحفظاً، بالنسبة لأستاذ جامعى»، إلى آخره.). بإختصار يمكن للمرء إستخدام المسافات الموضوعية بحيث ينال مزايا القُرب ومزايا المسافة، أى المسافة والإعتراف بالمسافة الذى يضمنه النفى الرمزى للمسافة.

كيف يمكن للمرء إذن أن يُمسك بشكل مُتعيِّن بهذه العلاقات الموضوعية

التى لا يمكن إختزالها إلى التفاعلات التى تتبَّدى فيها؟ هذه العلاقات الموضوعية هى علاقاتُ مواقع مُحتلَّة في توزيعات الموارد التى هى، أو يمكن أن تُصبح، نشطة، فعالة، مثل الأوراق الرابحة في لعبة ورق، في المنافسة من أجل الإستحواذ على السلع النادرة التى يُعدُّ هذا العالم الإجتماعى موضعاً لها. وهذه السلطات الإجتماعية الأساسية، طبقاً لأبحاثى الإمبيريقية، هى رأس المال الإقتصادى، بأشكاله المختلفة، ورأس المال الثقافى، وكذلك رأس المال الرمزى، وهو الشكلُ الذى تكتسبُه مختلفُ أنواع رأس المال حين يتم إدراكها والإعتراف بها على إنها مشروعة. وهكذا يتوزَّع الفاعلون في الفضاء الإجتماعى الكلىِّ، في البعد الأوّل طبقاً للحجم الكلىِّ لرأس المال الذى يملكونه بمختلف أنواعه و، في البعد الثاني، طبقاً لبنية رأسمالهم، أى طبقاً للوزن النسبى لمختلف أنواع رأس المال، الإقتصادى والثقافى، في الحجم الكلىِّ لرأسمالهم.

من هنا، فإن سوء الفهم في قراءة التحليلات التى أعرضها، خصوصاً في **التميُّز**، تنشأ من حقيقة أن الطبقات على الورق تتعرض لخطر فهمها على أنها مجموعات واقعية. وهذه القراءة الواقعية النزعة تُشجِّعها موضوعياً حقيقةُ أن الفضاء الإجتماعى مبنىٌ بحيث يكون الفاعلون الذين يحتلُّون مواقع متماثلة أو متقاربة موضوعين في شروط متماثلة وخاضعين لإشتراطات متماثلة، وأمامهم كل الفرص لتكوين استعدادات ومصالح متماثلة، ومن ثم لإنتاج ممارساتٍ متماثلة. وتتضمن الإستعدادات المُكتسبَةُ في الموقع المحتلّ تكيفاً مع هذا الموقع، يسمّيه جوفمان Goffman «الحس بمكان المرء». وهذا الحس بمكان المرء هو الذى، في التفاعلات، يجعلُ الناسَ الذين يُطلق عليهم في الفرنسية تعبير «les gens modestes»، أى

«الناس العاديين»، يلتزمون بمكانهم «العادى» ويجعل الآخرين «يحافظون على مسافتهم» أو «يحترمون منزلتهم»، و«لا يرفعون الكُلفة». ويجب أن نلاحظ بشكل عابر، أن هذه الاستراتيـچيات قد تكون لا واعية تماماً وقد تأخذ شكل ما يُطلق عليه الحياء أو الغطرسة. وفي الحقيقة، فإن المسافات الإجتماعية منقوشة على الأجساد، أو بدقة أكبر، منقوشة في العلاقة بالجسد، وباللغة وبالزمن (وهى جوانب بنيوية عديدة من الممارسة تجهلها الرؤية الذاتية النزعة).

وإذا أضفت إلى هذا حقيقة أن هذا الحسّ بمكانِ المرء، وتألفاتِ الهابيتوس التى نَخْبَرُها كتعاطف أو نفور، تكمنُ في أساس كل أشكالِ التعاون، والصداقات، وعلاقات الحب، والزيجات، والارتباطات، إلى آخره، ومن ثم في أساس كلِّ العلاقاتِ الطويلة الأمد والتى أحياناً ما يُقرّها القانون، لرأيت أن كل شئ يقودُ المرءَ إلى الإعتقاد بأن الطبقاتِ على الورق هى مجموعاتٌ واقعية - تكون أكثر واقعية كلما كان الفضاءُ مبنياً على نحوٍ أفضل والوحداتُ التى ينقسم إليها هذا الفضاء فرعياً وحداتٍ أصغر. وإذا أردت إنشاء حركةٍ سياسية أو حتى جمعية، فسوف تكون فرصتك أفضل في تجميع أناس يقعون في نفس القطاع من الفضاء (مثلاً في شمال - غربى الشكل البيانى، حيث يقع المثقفون) عما إذا أردت تجميع أناس يقعون في مناطق الأركان الأربعة للشكل البيانى.

لكن، مثلما تجعل النزعةُ الذاتية الناس يميلون إلى اختزال البنيات إلى تفاعلات، فإن النزعة الموضوعية تنحو إلى إستنباط الأفعال والتفاعلات من البنية. ومن ثم فإن الخطأ الرئيسى، الخطأ النظرى النزعة الذى تجده عند ماركس، يبدو أنه يتمثل في معاملة الطبقاتِ على الورق على أنها طبقات

واقعية، وذلك بأن يستنتج من التجانس الموضوعى للشروط، للاشتراطات، ومن ثم للإستعدادات، التى تأتى جميعها من تماثل الموقع في الفضاء الإجتماعى، أن الناس المعنييّن يوجدون كمجموعة موحَّدة، كطبقة. وتتيح مقولة الفضاء الإجتماعى للمرء أن يمضى إلى ما هو أبعد من بديل النزعة الإسمية والنزعة الواقعية حين يتعلق الأمر بالطبقات الإجتماعية: فالمشروع السياسى الهادف إلى إنتاج الطبقاْت الإجتماعية كـ «كياناتٍ إدماجية»، كمجموعاتٍ دائمة، مزوَّدةٍ بأجهزة تمثيل دائمة، وإختصارات منحوتة acro-nyms، وما إلى ذلك، تكون فرصته في النجاح أكبر كلما كان الفاعلون الذين يرغب في تجميعهم معاً، وتوحيدهم، وتأسيسهم كجماعة، أقرب إلى بعضهم في الفضاء الإجتماعى (ومن ثم ينتمون إلى نفس الطبقة على الورق). والطبقات بالمعنى الذى يقصده ماركس يجب إنتاجها عن طريق مشروع سياسى تكون فرصته في النجاح أكبر بقدر ما تدعمه نظريةٌ تقوم على أساسٍ جيد في الواقع، وبذلك تكون قادرةً على ممارسة **تأثير نظريةٍ** - وفعل theorein، في اليونانية، يعنى الرؤية - قادرةً، بعبارةٍ أخرى، على فرض رؤيةٍ للإنقسامات a vision of divisions.

ومع تأثير النظرية، نكون قد غادرنا النزعة الفيزيقية الخالصة، لكن دون أن نتخلىّ عن الخبرة المُكتسَبة في المرحلة الموضوعية النزعة: فالمجموعات - الطبقات الإجتماعية، على سبيل المثال - يجب أن **تُصَنع**. وليست معطاةً في «الواقع الإجتماعى». ويجب أن نأخذ حَرْفياً عنوان الكتاب الشهير بقلم أ.. طومسون E.P. Thompson، وهو **تكوُّن الطبقة العاملة الإنجليزية**(٦) The Making of the English Working Class: فالطبقة العاملة في الشكل الذى تظهر لنا به اليوم، من خلال

الكلمات التى تحدِّدها، «الطبقة العاملة»، «البروليتاريا»، «العمال»، «الحركة العمالية»، إلى آخره، من خلال المنظمات التى تعبِّر عنها، ومن خلال الإختصارات المنحوته acronyms، والمكاتب، والسكرتاريات، والأعلام، إلى آخره، هى نتاجُ صُنعى artefact تاريخى ذو أساسٍ جيد (بالمعنى الذى قال به دوركهايم عن الدين أنه وهمٌ ذو أساسٍ جيد). لكن هذا لا يعنى أن المرء يستطيع أن يبنى أى شئٍ على الإطلاق، بالطريقة القديمة، سواء في النظرية أو فى الممارسة.

هكذا نكون قد انتقلنا من الفيزيقا الإجتماعية إلى الفينومنولوچيا [الظاهراتية] الإجتماعية. فـ «الواقع الإجتماعى» الذى يتحدث عنه الموضوعيوّ النزعة هو أيضاً موضوعٌ للإدراك. ولابد للعلم الإجتماعى أن يجعل موضوعَه كلاً من هذا الواقع وإدراك هذا الواقع، المنظورات، ووجهات النظر التى لدى الفاعلين عن هذا الواقع، بفضل موقعهم في الفضاء الإجتماعى الموضوعى. ان الرؤى العفوية للعالم الإجتماعى، «النظريات الشعبية» التى يتحدث عنها الإثنو - منهجيون، أو ما أسمّيه السوسيولوچيا العفوية، لكن كذلك النظريات العلمية، والسوسيولوچيا، كلها تشكّل جزءاً من الواقع الاجتماعى ويمكنها، مثل النظرية الماركسية مثلاً، أن تكتسب قوةً بنائية واقعية تماماً.

والقطيعة الموضوعية مع المقولات - المسبقة، مع الإيديولوچيات، مع السوسيولوچيا العفوية، ومع «النظريات الشعبية»، هى لحظة حتميَّة وضرورية في الإجراءات العلمية - فلا يمكنك الاستغناء عنها (كما يفعل المذهب التفاعلى، والإثنو - منهجية، وكل أشكال السيكولوچيا الإجتماعية التى تقنع بالرؤية الظاهراتية للعالم الإجتماعى) دون أن تُعرِّض نفسك

لأخطاءٍ فادحة. لكن عليك القيام بقطيعةٍ ثانية أصعب بعيداً عن النزعة الموضوعية، بأن تعيد، في مرحلةٍ ثانية، إدخال ما توجّب استبعاده لكى تبنى الواقع الإجتماعى.

على السوسيولوچيا أن تتضمن سوسيولوچيا لإدراك العالم الإجتماعى، أى سوسيولوچيا لبناء رؤى - العالم التى تسهم هى نفسها في بناء هذا العالم. لكن، في وجود حقيقة أننا قد بنينا الفضاء الإجتماعى، فإننا نعلم أن وجهات النظر هذه، كما توحى الكلمة ذاتها، هى نظراتٌ من نقطة معينة، أى من موقع مُعطى داخل الفضاء الإجتماعى. كذلك نعلم أنه ستكون هناك وجهات نظرٍ مختلفة وحتى متناحرة، حيث أن وجهات النظر تعتمدُ على النقطة التى إتُّخذَت إنطلاقاً منها، حيث أن الرؤية التى لدى كل فاعلٍ عن الفضاء تعتمدُ على موقعه فى ذلك الفضاء.

بعمل ذلك، فإننا ننبذُ الذاتَ الكُليّة، الأنا المتعالية للظاهراتية التى يستعيرها الإثنو - منهجيون ويتبنّونها. لاشك أن الفاعلين لديهم فعلاً إدراكٌ نشطٌ للعالم. لاشك أنهم يبنون فعلاً رؤيتهم للعالم. لكن هذا البناء يجرى في ظل قيودٍ بنيوية. ويمكن للمرء حتى أن يشرح بعباراتٍ سوسيولوچية ما يبدو أنه خاصية عامة للخبرة الإنسانية، أى، حقيقة أن العالم المألوف يميل إلى أن يكون «مُسلّماً به»، يميل إلى أن يُدرَك على أنه طبيعى. وإذا كان العالم الاجتماعى يميل إلى أن يُدرَك على أنه بديهى وأن يُلتَقَطَ، إذا استخدمنا مصطلحات هوسرل، بصيغة يقينية doxic modality، فذلك راجعٌ إلى أن إستعدادات الفاعلين، هابيتوسهم، أى البنيات العقلية التى يدركون من خلالها العالم الإجتماعى، هى بشكلٍ جوهرىٍ نتاجٌ لعملية تمثلٍ داخلى internalization لبنيات العالم الإجتماعى.ولمّا كانت

الاستعدادات الإدراكية تميلُ إلى التكيف مع الموقع، فإن الفاعلين، حتى أشدهم حرماناً، يميلون إلى إدراك العالم على أنه طبيعي وإلى أن يجدوه مقبولاً أكثر بكثير مما قد يظنّ المرء، خصوصاً حين ينظر المرء إلى وضع الخاضعين من خلال العيون الإجتماعية للمسيطرين.

هكذا فإن البحث عن الأشكال الثابتة لإدراك أو بناء الواقع الإجتماعي تخفي أشياء مختلفة: أولاً، حقيقة أن هذا البناء لا يجري في فراغٍ اجتماعي، لكنه خاضع لقيودٍ بنيوية؛ وثانياً، أن بنيات البنْيَنَة، أي البنيات الإدراكية، هي نفسها مُبَنْيَنَةٌ اجتماعياً، لأن لها أصولاً إجتماعية، وثالثاً، أن بناء الواقع الإجتماعي ليس فحسب مشروعاً فردياً، بل يمكن كذلك أن يُصبح مشروعاً جماعياً. لكن الرؤية التي يُطلق عليها إسم الرؤية السوسيولوجية - المُصغَّرة تُغفِل عدداً كبيراً من الأشياء الأخرى: فكما يحدث دائماً حين تَنْظُرَ عن قُربٍ شديد، فإن الأشجار تمنعك من رؤية الغابة؛ وحيث أنك، في المقام الأول، لم تَبْنِ الفضاء، فليست أمامك فرصة أن ترى النقطة التي ترى منها ما ترى.

هكذا تتنوّع تمثيلات الفاعلين بتنوُّع موقعهم (والمصلحة المرتبطة به) وبتنوّع هابيتوسهم، بوصفه نسقاً من نماذج الإدراك والتقييم، بوصفه بنيات إدراكية وتقييمية تتحقق من خلال الخبرة المستمرة لموقع إجتماعي. فالهابيتوس هو في آن واحدٍ نسقٌ من نماذج إنتاج الممارسات ونسقٌ من نماذج إدراك وتقييم الممارسات. وفي كلتا الحالتين، تعبِّر عملياتُه عن الموقع الإجتماعي الذي تم بناؤه فيه. ونتيجةً لذلك، ينتج الهابيتوس ممارساتٍ وتمثيلاتٍ متاحةٍ للتصنيف، متمايزةٍ موضوعياً؛ لكنها لا تُدرَك مباشرةٍ على أنها كذلك إلاّ في حالة الفاعلين الذين يملكون الشفرة، النماذج التصنيفية

الضرورية لفهم معناها الإجتماعى. من هنا، يتضمّن الهابيتوس «حساً بمكان المرء» لكن كذلك «حساً بمكان الآخر». مثلاً، نقول عن قطعة ملابس، أو قطعة أثاث، أو كتاب: «هذا بورجوازى صغير»، أو «هذا مثقف». فما هى الشروط الاجتماعية لإمكان مثل هذا الحُكم؟ إنه، أولاً، يفترض سلفاً أن الذوق (أو الهابيتوس) كنسقٍ من النماذج التصنيفية منسوبٌ موضوعياً إلى شرطٍ إجتماعى، عن طريق الإشتراطات الإجتماعية التى أنتجته: فالفاعلون يُصنِّفون أنفسهم، يَعرِضون أنفسهم للتصنيف، بإختيارهم، وفقاً لأذواقهم، لصفاتٍ مميِّزة مختلفة، لثيابٍ، وأنواع طعام، ومشروبات، ورياضات، وأصدقاء تتمشّى معاً ويجدونها كذلك مقبولةً، أو، بدقةٍ أكبر، يجدونها مناسبةً لموقعهم. إنهم، بدقة أكبر، يُصنِّفون أنفسهم بإختيارهم، في فضاء السلع والخدمات المتاحة، سلعاً تحتل في هذا الفضاء موقعاً مناظراً للموقع الذى يحتلّونه في الفضاء الإجتماعى. وهذا يعنى أنْ لا شئ يُصنِّف شخصاً أكثر من الطريقة التى يُصنِّفُ هو بها.

وثانياً، أن حُكماً تصنيفياً من قبيل «هذا بورچوازى صغير» يفترضُ سلفاً أننا، بوصفنا فاعلين ذوى طابع إجتماعى، قادرون على رؤية العلاقة بين الممارسات أو التمثيلات وبين المواقع في الفضاء الإجتماعى (مثلما حين نحدِس الموقعَ الإجتماعى لشخص من لكنته). وهكذا، فإن لدينا، من خلال الهابيتوس، عالمٌ من الفهم المشترك، عالمٌ إجتماعىٌ يبدو بديهياً بذاته.

تبنّيتُ، حتى الآن، موقع الذوات المُدركة وذكرتُ العامل الرئيسى في تنوُّعات الإدراك، ألا وهو الموقع في الفضاء الإجتماعى. لكن ماذا عن التنوُّعات التى يكون مبدؤها بدرجةٍ أكبر على مستوى الموضوع، على مستوى هذا الفضاء نفسه؟ صحيحٌ أن التناظر المُقام، عن طريق الهابيتوس،

والإستعداد والذوق، بين المواقع والممارسات، والتفضيلات التى يتم الإعراب عنها، والآراء التى يجرى التعبير عنها، إلى آخره، يعنى أن العالم الإجتماعى لا يُقدَّمُ بوصفه فوضىً خالصة، مُفْرَغاً تماماً من الضرورة وقابلاً للبناء بأية طريقة قديمة. لكن هذا العالم لا يُقدِّمُ نفسه كذلك على أنه مُبَنْيَنٌ تماماً، أو على أنه قادرٌ على أن يفرض على كل ذاتٍ مُدركةٍ مبادئ بنائه ذاته. فالعالم الإجتماعى يمكن وصفه وبناؤه بطرقٍ مختلفةٍ طبقاً للمبادئ المختلفة للرؤية والتقسيم - مثلاً، التقسيمات الإقتصادية والتقسيمات العِرقية. صحيحٌ أنه في المجتمعات الأكثر تقدماً من وجهة النظر الإقتصادية، نجد أن العوامل الإقتصادية والثقافية تتمتع بأكبر قوةٍ للتمايز، وتبقى حقيقةُ أن قوة الإختلافات الإقتصادية والإجتماعية لا تبلغ أبداً حداً يجعل المرء عاجزاً عن تنظيم الفاعلين بواسطة مبادئ تقسيم أخرى - عِرقية، أو دينية، أو قومية، على سبيل المثال.

ورغم هذا التعدُّد المحتمل لتشكيلات البنيات الممكنة - ما سماه ڤيبر Weber تعدُّد جوانب Vielseitigkeit المُعطىَ - فإن من الصحيح أيضاً أن العالم الإجتماعى يُقدِّم نفسه على أنه واقعٌ مُبَنْيَنٌ على نحوٍ راقٍ. والسبب في هذا راجعٌ إلى آليةٍ بسيطة، أودُّ أن أعرض عليكم بسرعةٍ خطوطها العريضة. فالعالمُ الإجتماعىُ كما وصفته أعلاه يُقدِّم نفسه على هيئة فاعلين مزوَّدين بخصائص مختلفة مرتبطة ببعضها نسقياً: فأولئك الذين يشربون الشمبانيا في تعارضٍ مع من يشربون الويسكى، لكنهم كذلك في تعارضٍ، بطريقة مختلفة، مع من يشربون النبيذ الأحمر؛ لكن يكون من الأرجح بالنسبة لمن يشربون الشمبانيا، بدرجة أكبر ممن يشربون الويسكى، وأكبر بكثيرٍ ممن يشربون النبيذ الأحمر، أن يملكوا أثاثاً عتيقاً، ويلعبوا

الجولف، ويركبوا الخيل أو يرتادوا المسرح لمشاهدة الكوميديات الخفيفة. فهذه الخصائص تعمل، في نفس واقع الحياة الإجتماعية، كعلامات، حين يدركها فاعلون مُزوَّدون بمقولات الإدراك المناسبة (قادرون على رؤية أن لعب الجولف يجعلك «تبدو» كعضوٍ تقليدى في الطبقة المتوسطة - العليا): تعمل **الإختلافات كعلامات** مُميِّزة، وكعلامات تميُز، إيجابية أو سلبية، ويحدث هذا خارج أى قصدٍ للتميُّز، خارج أى رغبةٍ في **الإستهلاك الواضح** (وهذا يعنى، بالمناسبة، أن تحليلاتى لا تشترك في شئٍ مع تحليلات ڤيبلين Veblen: ويصبح هذا أكثر صحةً من حيث أن التميُّز، من وجهة نظر المعايير المحلية، يستبعدُ أى رغبةٍ في التميُّز). وبعبارة أخرى، فإن العالم الإجتماعى يُقدِّم نفسه، موضوعياً، من خلال توزيع الخصائص، على أنه نسقٌ رمزىٌ مُنظم طبقاً لمنطق الإختلاف، طبقاً لتنوُّعٍ تمايزى. يميل العالم الإجتماعى إلى العمل كفضاءٍ رمزى، كفضاءٍ لأساليب حياةٍ ولمجموعاتٍ ذات مكانه، تتميَّزُ بأساليب حياةٍ مختلفة.

من هنا فإن إدراك العالم الإجتماعى هو نتاجُ بَنْيَنةٍ مزدوجة: على المستوى الموضوعى، نجد أن إدراك العالم الإجتماعى مُبَنْيَنٌ اجتماعياً لأن الخصائص المنسوبة إلى فاعلين أو مؤسسات تقدِّم نفسها في توليفاتٍ ذات إحتمالات شديدة التفاوت: فمثلما يكون من الأرجح بالنسبة للحيوانات ذات الريش أن تكون لها أجنحة بدرجة أكبر من الحيوانات ذات الفراء، فإن مالكى المهارة الراقية للّغة من المرجح أن يُشاهَدوا في متحف أكثر ممن لا يملكون هذه المهارة. وعلى المستوى الذاتى، نجد أن إدراك العالم الإجتماعى مُبَنْيَنٌ لأن نماذج الإدراك والتقييم، خصوصاً تلك المنقوشة في اللغة، تعبِّرُ عن حالة علاقات السلطة الرمزية: وفي ذهنى مثلاً أزواج الصفات: ثقيل/

خفيف، لامع/ باهت، إلى آخره، التى تُبَنْيِنُ الذوق في أشد الميادين تنوعاً. وتعَمل هاتان الآليتان معاً لإنتاج عالمٍ مشترك، عالم فهمٍ مشترك أو، على الأقل، لإنتاج إجماعٍ حدٍ أدنى على العالم الإجتماعى.

لكن أشياء العالم الإجتماعى، كما أشرت، يمكن إدراكها والتعبير عنها بطرقٍ مختلفة، حيث أنها تتضمن دائماً درجةً من عدم التحدُّد والغموض، ومن ثم، درجةً معينةً من المرونة السيمانطيقية: وفي الحقيقة، فحتى التوليفات ذات الخصائص الأشد ثباتاً دائما ما تقوم على أساس إرتباطاتٍ إحصائية بين خصائص قابلة للتبادل؛ وفضلاً عن ذلك، فإنها تخضع لتنوُّعاتٍ في الزمن بحيث يظل معناها، بقدر ما تعتمد على المستقبل، مُعلَّقاً وغير مُحدَّدٍ نسبياً. هذا العنصرُ الموضوعىُ لعدم التحدُّد - الذى يدعمُه عادةً تأثير التصنيف، حيث ان نفس الكلمات يمكن أن تعبِّر عن ممارساتٍ مختلفة - يُقدِّم أساساً لتعدُّد رؤى العالم، التى ترتبط هى نفسها بتعدُّد وجهات النظر؛ كما يُقدِّم، في نفس الوقت، قاعدةً للصراعات الرمزية من أجل سلطة إنتاج وفرض رؤية للعالم المشروع. (والمواقع الوسطى في الفضاء الإجتماعى، خصوصاً في الولايات المتحدة، هى التى نجد فيها أن عدم التحدُّد وعدم اليقين في العلاقات بين الممارسات والمواقع يبلغان حدّهما الأقصى؛ ونتيجةً لذلك، تبلغ كثافة الإستراتيجيات الرمزية كذلك حدّها الأقصى. ومن السهل أن نفهم أن هذا العالم هو الذى يُقدِّم الأرضية الممتازة للتفاعليين، وبالأخص جوفمان Goffman .)

والصراعات الرمزية حول إدراك العالم الإجتماعى يمكن أن تأخذ شكلين مختلفين. فعلى المستوى الموضوعى، يمكن أن يقوم المرء بفعل على شكل أفعال تمثيلٍ، فردية أو جماعية، تستهدف فضح أو التباهى بوقائع معينة:

وفي ذهني مثلاً المظاهرات التى يكون غرضها إظهارُ جماعةٍ، إظهار عددها، وقوتها، وتلاحمها، لجعلها توجد بشكل واضح؛ وعلى المستوى الفردى، كل استراتيجيات تقديم الذات، التى حللها جوفمان ببراعة، والتى تستهدف التلاعب بصورة المرء عن ذاته وخصوصاً - وهذا شئ حذفه جوفمان - التلاعب بصورة موقع المرء في الفضاء الإجتماعى. وعلى المستوى الذاتى، يمكن أن يقوم المرء بفعلٍ عن طريق محاولة تغيير مقولات الإدراك والتقييم للعالم الإجتماعى، تغيير بنيات الإدراك والتقييم. فمقولات الإدراك، أنساق التصنيف، أى الكلمات، أساساً، الأسماء التى تبنى الواقع الإجتماعى بقدر ما تعبِّر عنه، هى الرهانات المحورية في الصراع السياسى، الذى هو صراعٌ لفرض المبدأ المشروع للرؤية والتقسيم. - أى صراعٌ من أجل الممارسةِ المشروعة لتأثيرِ النظرية. وقد أوضحت، في حالة القبيليين، أن الجماعات، والعائلات، والعشائر أو القبائل، والأسماء التى تُحدِّدها، هى أدوات وموضوعات استراتيجيات لاحصر لها، وأن الفاعلين منهمكين دون توقّف في التفاوض على هويتهم ذاتها: فقد يتلاعبون، على سبيل المثال، بشجرة النسب، مثلما نتلاعب نحن، لأغراضٍ مختلفة، بنصوص «الآباء المؤسسين» لتخصُّصنا العلمى. وبنفس الطريقة، وعلى مستوى الصراع الطبقى اليومى الذى يقوم به الفاعلون في حالة معزولة ومتفرقة، هناك الشتائم، التى تشبه محاولاتٍ سحرية للتصنيف - الأقاويل، والشائعات، والإفتراءات، والتلميحات، إلى آخره. وعلى المستوى الجماعى والسياسى بشكل أدق، تتضمن هذه الصراعات الرمزية كل الاستراتيجيات التى تهدف إلى فرض بناءٍ جديد للواقع الإجتماعى برفض القاموس السياسى القديم، أو تهدف إلى الإبقاء على النظرة الأرثوذكسية بالحفاظ على هذه الكلمات،

التى عادةً ما تكون تعبيرات مُخفَّفة euphemisms (وقد أشرت لتوى إلى تعبير «الناس العاديين»)، المقصود منها وصف العالم الإجتماعى. وأكثر استراتيجيات البناء هذه نمطيةً هى تلك التى تستهدف إعادة البناء الإسترجاعية للماضى مُتكيفاً مع ضرورات الحاضر - مثلما حين يقول الجنرال فليمينج General Flemming، حين يرسو على فرنسا عام ١٩١٧: «يالافاييت La Fayette، ها قد أتينا!» - أو تستهدف بناء المستقبل، عن طريق تنبؤٍ خلاّق يُقصَد به وضع حدود للمعنى المفتوح - أبداً للحاضر.

وهذه الصراعات الرمزية، الصراعات الفردية اليومية وكذلك الصراعات الجماعية، المنظّمة للحياة السياسية، لها منطقٌ نوعيٌ، يمنحها إستقلالاً ذاتياً حقيقياً عن البنيات التى تكون هذه الصراعات متجذِّرةً فيها. وبفضل حقيقة أن رأس المال الرمزى ليس سوى رأس المال الإقتصادى أو الثقافى المقبول والمعترف به، حين يكون مقبولاً طبقاً لمقولات الإدراك التى يفرضها، فإن علاقات السلطة الرمزية تميل إلى إعادة إنتاج وتدعيم علاقات السلطة التى تبنى بنية الفضاء الإجتماعى. وبشكل أكثر تعيُّناً، فإن إضفاء المشروعية على النظام الإجتماعى ليس، كما يعتقد البعض، نتاجاً لفعل دعايةٍ متحيِّز عن قصد أو لعملية فرضٍ رمزى؛ بل ينتج عن حقيقة أن الفاعلين يطبِّقون على البنيات الموضوعية للعالم الإجتماعى بيناتِ إدْراكٍ وتقييم نشأت من هذه البنيات الموضوعية ومن ثم تميلُ إلى رؤية العالم على أنه بديهى - بذاته.

تميل علاقات السلطة الموضوعية إلى إعادة إنتاج نفسها في علاقات سلطةٍ رمزية. ففى الصراع الرمزى من أجل إنتاج الفهم المشترك أو، بشكل

أدق، من أجل احتكار التسمية المشروعة، تُعمِل الفاعلون رأس المال الرمزى الذى إكتسبوه في الصراعات السابقة والذى يمكن ضمانه قانونياً. على هذا النحو، فإن ألقاب النبالة، مثلها مثل المؤهلات التعليمية، تمثل ألقاباً واقعية للملكية الرمزية تعطى المرء الحقَّ في أرباح الإعتراف. وهنا أيضاً، يجب أن يبتعد المرء عن النزعة الذاتية الهامشية: فالنظام الرمزى لا يُبنى، مثل سعر السوق، بواسطة مجرد الإضافة الميكانيكية للطلبات الفردية. فمن ناحية، نجد في تحديد التصنيف الموضوعى ومراتبية القيم الممنوحة للأفراد والمجموعات، أن الأحكام لا تتمتع كلها بنفس الوزن، وأولئك الناس الذين يملكون رأسمال رمزياً كبيراً، أى **النبلاء** nobiles ، وتعنى اشتقاقياً، أولئك المقبولين والمعترف بهم، هؤلاء الناس في موقع يتيح لهم فرض مقياس القيم الأكثر ملاءمةً لمنتجاتهم - وذلك لأنهم، في مجتمعاتنا، يملكون احتكاراً **فعلياً** de facto للمؤسسات التى، مثل النظام التعليمى، تقيم وتضمن المكانة رسمياً. ومن ناحية أخرى، يمكن إقرار وضمان رأس المال الرمزى رسمياً، وإقامته قانونياً عن طريق تأثير تسميةٍ رسمية. فالتسمية الرسمية، أى الفعل الذى عن طريقه يمنح المرءُ لقباً لشخصٍ، أى يمنحه مؤهلاً معترفاً به إجتماعياً، هو أحد أكثر الأمثلة نمطيةً على هذا الإحتكار للعنف الرمزى المشروع الذى ينتمى إلى الدولة أو إلى ممثليها. وأى مؤهِّل مثل المؤهِّل الدراسى هو جزءٌ من رأسمالٍ رمزى مُعترفٍ به ومضمون بصورة شاملة، وصالح في كل الأسواق. ومثل التعريف الرسمى بهويةٍ رسمية، فإنه يُعفى حاملة من الصراع الرمزى للجميع ضد الجميع بفرض المنظور المتفق عليه بشكل شامل.

والدولة، التى تنتج التصنيف الرسمى، هى بأحد المعانى المحكمة العليا

التى يشير إليها كافكا Kafka في **المحاكمة**، حين يقول بلوك Block عن المحامى الذى يزعم أنه أحد «المحامين العظام»: «يمكن لأى إنسان أن يدعو نفسه عظيماً إذا شاء، بالطبع، لكن لابد لتقاليد المحكمة أن تقرِّر بهذا الشأن».(٧) ليس على العلم أن يختار بين النزعة النسبية والنزعة المطلقة: فحقيقة العالم الإجتماعى هى موضوع الرهان في الصراعات بين الفاعلين المؤهَّلين بشكل غير متكافئ للوصول إلى رؤيةٍ مطلقة، أى رؤيةٍ تثبت ذاتها. وإضفاء المشروعية على رأس المال الرمزى يضفى على منظورٍ ما قيمة مطلقةً، شاملة، وبذلك يعفيه من نسبيةٍ كامنةٍ بالتعريف في كل وجهة نظر، باعتبارها رؤية مرئية من نقطة محدَّدة في الفضاء الإجتماعى.

ثمة وجهةُ نظر رسمية، وهى وجهة نظر المسئولين التى تجد التعبير عنها في الخطاب الرسمى. وهذا الخطاب، كما أوضح أرون شيكوريل Aaron Cicourel، يحقق ثلاث وظائف: أولاً، أنه يقوم بتشخيص، أى بفعل إدراك يفرض الإعتراف وعادةٍ ما يميل إلى تأكيد ما يكونه الشخص أو الشئ وما يكونه بشكل شامل، بالنسبة لأى شخص محتمل، ومن ثم ما يكونه بشكل موضوعى. إنه، كما رأى كافكا بوضوح، خطابٌ يكاد يكون مقدساً، يقرِّر لكل شخص هويةً. وفي المقام الثانى، فإن الخطاب الإدارى، من خلال التوجيهات، والأوامر، والتعليمات، إلى آخره، يقول ما يجب أن يفعله الناس، على أساس ما يكونونه. وثالثاً، فإنه يقول ما فعله الناس فعلاً، مثلما في التقارير المعتمدة مثل تقارير الشرطة. وفي كل حالة، يفرضُ وجهة نظر، هى وجهة نظر المؤسسة، خصوصاً من خلال الإستبيانات والإستمارات الرسمية، وما إلى ذلك. وتقام وجهة النظر هذه على أنها وجهة نظر مشروعة، أى وجهة نظر على كل شخص أن يعترف بها على الأقل داخل

حدود مجتمع مُعطى. ومُمثّل الدولة هو مُستَقَرُّ الفهم المشترك: فالتسميات الرسمية والشهادات الدراسية تميل إلى أن تكون لها قيمة شاملة في كل الأسواق. والتأثير الأكثر نمطية لـ «مصلحة الدولة» raison d'Etat هو تأثير التشفير الذى يفعل فعله في عمليات بسيطةٍ بساطة منح شهادة: فالخبير، أو الطبيب، أو القانوني، إلى آخره، هو شخص تم تعيينه لينتج وجهة نظر مُعترفٍ بأنها تسمو فوق وجهات النظر الفردية، في شكل شهادات مرضية، وشهادات كفاءة أو عدم كفاءة، وجهة نظر تضفي حقوقاً معترفاً بها بشكل شامل على حامل الشهادة. هكذا تبدو الدولة على أنها البنك المركزى الذى يضمن كل الشهادات . يمكن للمرء أن يقول عن الدولة، بالتعبيرات التى استخدمها ليبنيتز بالنسبة للرب، أنها «المحل الهندسى لكل المنظورات». لذا يمكن للمرء تعميم صيغة ڤيبر الشهيرة ويرى في الدولة حامل احتكار العنف الرمزى المشروع. أو، بشكلٍ أدق، أن الدولة هى الحَكَم، رغم أنه حَكَم بالغ القوة، في الصراعات حول هذا الإحتكار.

لكن في الصراع من أجل إنتاج وفرض رؤية مشروعة للعالَم الإجتماعى، لا يحصل مالكو السلطة البيروقراطية أبداً على إحتكارٍ مطلق، حتى حين يضيفون سلطة العلم، مثلما يفعل إقتصاديو الدولة، إلى سلطتهم البيروقراطية. وفي الحقيقة، ثمة دائماً، في المجتمع، نزاعاتٌ بين السلطات الرمزية التى تسعى إلى فرض رؤيتها للتقسيمات المشروعة، أى إلى بناء المجموعات. والسلطة الرمزية، بهذا المعنى، هى سلطة «صنع عالَم». ويتمثل «صنع العالم»، طبقاً لنيلسون جودمان Nelson Goodman، في «الفصل والتجميع، في نفس العملية عادة»، في القيام بتفتيتٍ أو تحليل، وإنشاء أو تركيب، عادةً باستخدامِ نعوتِ تصنيفٍ. ومثلما في حالة

المجتمعات العتيقة، التى تعمل عادةً من خلال عمليات ثنائية، مذكر/ مؤنث، مرتفع/ منخفض، قوى/ ضعيف إلى آخره، فإن التصنيفات الإجتماعية تنظِّم إدراك العالم الإجتماعى، وفي شروطٍ معينة، يمكنها حقاً أن تنظِّم العالم نفسه.

هكذا يمكننا الآن أن نستدير لنفحص الشروط التى يمكن على أساسها لسلطةٍ رمزية أن تصبح سلطة تأسيس، آخذين هذا المصطلح، مع ديوى Dewey، في كلٍ من معناه الفلسفى ومعناه السياسى: أى سلطة الحفاظ على أو تغيير المبادئ الموضوعية للإتحاد والانفصال، للزواج والطلاق، للإرتباط والتباعد، والتى تعمل في العالم الإجتماعى، سلطة الإبقاء على أو تغيير التصنيفات الراهنة حين يتعلق الأمر بنوع الجنسين gender، بالأمه، بالإقليم، بالعمر والمكانة الإجتماعية، سلطة تتوسط فيها الكلمات المستخدمة لتحديد أو وصف الأفراد، أو الجماعات، أو المؤسسات.

من أجل تغيير العالَم، على المرء أن يُغيِّر طرق عَمَل العالم، أى رؤية العالم والعمليات العملية التى يتم بها إنتاج الجماعات وإعادة إنتاجها. والسلطة الرمزية، التى يتمثل شكلها الأكثر نموذجيةً في سلطة إنتاج المجموعات (المجموعات القائمة - فعلاً، والتى تنتظر الإعتراف بها، أو المجموعات التى مازال يجب إنشاؤها، مثل البروليتاريا الماركسية) تقوم على أساس شرطين. أولاً، مثل كل شكل من أشكال الخطاب الأدائى، يجب أن تقوم السلطة الرمزية على أساس إمتلاك رأس المال الرمزى. فسلطة فرض رؤية، قديمة أو جديدة، للتقسيمات الإجتماعية، على العقول الأخرى تعتمد على السطوة الإجتماعية المكتسبة في صراعات سابقة. ورأس المال الرمزى هو ائتمان، إنها السلطة الممنوحة لمن حصلوا على إعترافٍ كافٍ ليكونوا في

وضعٍ يمكنهُم من فرض الإعتراف: على هذا النحو، فإن سلطة التأسيس، سلطة صنع جماعةٍ جديدة، عن طريق تعبئتها، أو جعلها توجد عن طريق التفويض، بالتحدث لصالحها، كناطقٍ رسمي معتمد. هذه السلطة لا يمكن الحصول عليها الاّ في نهاية عملية مأسَسَةٍ طويلة institutionaliza-tion، يُختار في نهايتها ممثل، يتلقى من الجماعة سلطة تشكيل الجماعة.

ثانياً، تعتمد الفعالية الرمزية على درجة إرتكاز الرؤية المطروحة على الواقع. وبديهى أن بناء الجماعات لا يمكن أن يكون بناءاً **من العدم** ex ni-hilo. وتزداد فرصة نجاحه كلما كان مرتكزاً بدرجة أكبر على الواقع: أى، كما قلت، على الوشائج الموضوعية بين الناس الذين يجب الجمع بينهم. ويكون تأثير النظرية أشد قوةً كلما إزدادت دقة النظرية. فالسلطة الرمزية هى سلطة خلق الأشياء بالكلمات. ولا يمكن لوصفٍ أن يستطيع خلق الأشياء الاّ إذا كان صادقاً، أى ملائماً للأشياء. بهذا المعنى، فإن السلطة الرمزية هى سلطة تكريسٍ أو كشفٍ، سلطة إخفاءٍ أو إظهارٍ للأشياء الموجودة بالفعل. فهل يعنى هذا أنها لا تفعل شيئاً؟ في الحقيقة، فإنه مثلما لا تبدأ إحدى المجرات، طبقاً لنيلسون جودمان، في الوجود إلاّ حين يتم اختيارها وتحديدها على أنها كذلك، فإن جماعةً، أو طبقة، أو «نوعاً لأحد الجنسين» gender، أو إقليماً، أو أمّةً، لا تبدأ في الوجود بوصفها كذلك، بالنسبة لمن هم جزءٌ منها وبالنسبة للآخرين كذلك، إلاّ حين يتم تمييزها، طبقاً لمبدأ أو لآخر، عن الجماعات الأخرى، أى، عن طريق الإدراك والإعتراف.

هكذا يكون من الأسهل، فيما آمل، أن نفهم ما هو موضوع الرهان في الصراع حول وجود أو عدم وجود الطبقات. فصراعُ التصنيفات هو قسمٌ رئيسيٌ من الصراع الطبقي. وسلطة فرض رؤيةٍ للتقسيمات، أى سلطة جعل

التقسيمات الإجتماعية الضِمنيَّة مرئية وصريحة، هى السلطة السياسية **بإمتياز** par excellence: إنها سلطة صنع الجماعات، سلطة التلاعب بالبنية الموضوعية للمجتمع. ومثلما مع المجرَّات، فإن السلطة الأدائية للتحديد، للتسمية، تخلق إلى الوجود في شكل مُمَأسَسَ instituted ، ومؤسَّس constituted (أى، كـ «كيان مندمج» corporatio، مثلما كان يقول معياريو العصر الوسيط الذين درسهم كنتوروڤيتش Kanto-rowicz)، ما كان يوجد حتى ذلك الحين على أنه مجرد collectio personarum plurium، أى مجموعة من الأشخاص المتعددِّين، سلسلة من الإضافات الخالصة لإفرادٍ متعارضين.

والآن، لو أبقينا في ذهننا المشكلة الرئيسية التى حاولت اليوم حلَّها، مشكلة كيف يمكن للمرء أن يخلق، بالكلمات، أشياءً، أعنى جماعات، لواجَهْنا سؤال أخير، هو سؤال mysterium [سرُ] الـ ministeri-um[التفويض]، كما كان المعياريون يحبون صياغته: كيف يصبح الناطق باسم جماعةٍ مخوَّلاً بكامل سلطة التصرف والحديث باسم الجماعة بسحر الشعار، بسحر كلمة السرّ أو القيادة، وبمجرد وجوده كتجسيدٍ للجماعة؟ مثل الملك في المجتمعات القديمة، rex ، الذى كان يتولىّ، طبقًا لما يقوله بنڤنيست Benveniste ، وظيفة regere fines و regere sacra *، وظيفة رسم وتقرير الحدود بين الجماعات و، من ثم، خلقها إلى الوجود بوصفها كذلك، فإن زعيم نقابةٍ عمالية أو حزبٍ سياسى، والموظف الحكومى أو الخبير المخوَّل بسلطة الدولة، هم تجسيداتٌ عديدة لخيالٍ إجتماعى يمنحونه الوجود، بوجودهم ذاته ومن خلال وجودهم ذاته، ويستمدّون منه سلطتهم في المقابل. الناطق هو بديلُ الجماعة التى لا توجد إلاّ من خلال هذا التفويض

والتى تتصرف وتتحدث من خلاله. إنه الجماعةُ مُشَخَّصَةً. وكما يقول المعياريون فإن: الـ status، المنصب، هو الـ magistratus، الحاكم الذى يشغله؛ أو، كما قال لويس الرابع عشر: «الدولة هى أنا» «L'Etat, c'est moi»؛ أو مرة أخرى، بكلمات روبسپيير Robespierre: «أنا الشعب» «Je suis le peuple».

الطبقة (أو الشعب، أو الأمة، أو أى واقع إجتماعى آخر لا يمكن إدراكه بأية طريقة أخرى) توجد إذا وُجد قومٌ يمكنهم القول أنهم هم الطبقة، بمجرد الحديث علناً، رسمياً، بدلاً منها، والإعتراف بأن لهم الحق في ذلك من جانب أناسٍ يقرّون، على هذا النحو، بأنهم هم أنفسهم أعضاءٌ في الطبقة، أو الشعب، أو الأمة، أو أى واقعٍ إجتماعىٍ آخر يمكن أن يخترعه وأن يفرضه بناءٌ واقعىٌ للعالم.

أتمنى أن أكون قد أقنعتكم، في حدود قدراتى اللغوية، بأن التعقيد يكمن في الواقع الإجتماعى وليس في الرغبة المنحطة في قول أشياء مُعقَدة. إعتاد باشلار Bachelard أن يقول أن «ما هو بسيط ليس أبداً شيئاً أكثر مما هو مُبَسَّط». وقد بيّن أن العلم لم يتقدم أبداً إلاّ بطرح الأفكار البسيطة للتساؤل. وثمة حاجةٌ فيما يبدو لى، إلى تطبيق تساؤلٍ مماثل في العلوم الإجتماعية، والسبب في ذلك يرجع إلى حقيقة أننا، لكل الأسباب التى ذكرتُها، نميل إلى إرضاء أنفسنا بسهولةٍ بالغة بالصور البديهية التى نستخلصها من خبرتنا في الفهم المشترك أو من ألفتنا مع تقاليد علمية.

الهوامش:

- نص محاضرة ألقيت في جامعة سان دييجو في مارس ١٩٨٦.

(1) P. Bourdieu, La distinction. Gritique sociale du jugement (Paris, 1979); trans. as Distinction. A Social Critique of the Judgement of taste, tr. R. Nice (Cambridge, Mass., 1984)

(2) P. Bourdieu and J.C. Passeron, la reproduction. Eléments pour une théorie du systeme d'enseignement (Paris, 1970); trans. as Reproduction in Education, Society and Culture, tr. R. Nice (Beverley hills, Calif., 1977.

(3) P. Bourdieu, J. C. Passeron and M. de Saint Martin (eds), Rapport pédagogique et communication (Paris and The Hague, 1965).

(٤) نشر في الإنجليزية على أنه «تذييل» للكتاب Homo academicus ترجمة P. Collier (Cambridge, 1988), pp. 194 - 225.

(5) A. Schلا tz, Collected Papers, vol.1, the Problem of Social Reality (The Hague, n. d.), p. 59.

* analysis situs هو الإسم القديم للطوبولوجيا - م

(6) E. P. Thompson, The Making of the English Working Class (London, 1963).

(7) F. Kafka, The Trial, tr. E and W. Muir (Harmonds worth, 1953), p.1970

* regere fines : يحكم في الحدود، و regere sacra: يحكم في المقدس. والمعنى أن الملك هو الذى يُحدِّد الحدود، وبذلك يحدِّد المقدَّس-م.



9

المجال الثقافى: عالمٌ على حدة

س: لنتناول ميداناً خاصاً من الفضاء الإجتماعى ناقشته أنت في مقالٍ بالألمانية: هو المجال الأدبى. تكتبُ قائلاً «من الملاحظ أن كلّ من شغلوا أنفسهم علمياً بالأعمال الأدبية أو الفنية ... دائما ما أغفلوا أن يضعوا في إعتبارهم الفضاءَ الإجتماعى الذى يشغل فيه موقعَهم من يُنتجون الأعمالَ وقيمتها». إن تحليلاً يلتقطُ هذا الفضاءَ الإجتماعىَ بوصفه مجرد «وسطٍ» أو «سياقٍ»، أو «خلفيَّة إجتماعيةٍ» يبدو لك غيرَ كافٍ. فما هو «المجال الأدبى»، ما هى مبادئ بنائه؟

ج: إن مقولة مجال الإنتاج الثقافى (الذى يتحدَّد نوعياً كمجالٍ فنى، أو مجال أدبى، أو مجال علمى، إلى آخره) تتيحُ للمرءِ الإفلاتَ من الإشارات الغامضة إلى العالم الإجتماعى (عن طريق كلماتٍ من قبيل «السياق»، و «الوسط»، و«القاعدة الإجتماعية»، و«الخلفية الإجتماعية») التى عادةً ما يَقْنَعُ بها التاريخ الإجتماعى للفن والأدب. فمجال الإنتاج الثقافى هو هذا العالم الإجتماعى الخاص تماماً المشارُ إليه في المقولة التقليدية لجمهورية الآداب. لكننا لا يجب أن نبقى عند مستوى ما هو مجرد صورةٍ مناسبة. وإذا استطاع المرء أن يلاحظ كلَّ أنواع التناظرات البنيوية والوظيفية بين المجال الإجتماعى ككل، أو المجال السياسى، وبين المجال الأدبى، الذى له، مثلهما، خاضعوه ومُسيطروه، محافظوه وطليعيّوه، نضالاته التخريبية وآليات إعادة الإنتاج فيه، تظل هناك حقيقة أن كل واحدة من هذه الظواهر

تكتسب داخله شكلاً نوعياً تماماً.

ويمكن وصف التناظر بأن تشابه ضمن الإختلاف. والحديث عن تناظر بين المجال السياسى وبين المجال الأدبى يعنى تأكيد وجود خصائص متكافئة - مما لا يعنى كونها متطابقة - بنيوياً في التجمعات المختلفة. وهذه علاقةٌ مُركّبة سوف يسارع إلى هدمها من لديهم عادة التفكير على أساس كل شئ أو لا شئ. من وجهة نظرٍ معينة، فإن المجال الأدبى (أو المجال العلمى) هو مجالٌ مثل كل المجالات الأخرى (وهذه الملاحظة مُوجَّهَة ضد كل أشكال التقديس أو، ببساطة، ضدَّ الميل إلى الإعتقاد بأن العوالم الإجتماعية التى يجرى فيها إنتاج هذه الوقائع الإستثنائية، الفن، أو الأدب، أو العلم، لا يمكن إلاَّ أن تكون مختلفة تماماً، مختلفةً من كل زاوية للنظر): إنه يتضمن السلطة - سلطة النشر أو رفض النشر، مثلاً؛ ويتضمن رأسمال - رأسمال - رأسمال المؤلف الراسخ الذى يمكن تحويله جزئياً إلى حساب مؤلف شاب مازال مغموراً عن طريق عرضٍ أو تقديمٍ شديد الإيجابية؛ ويمكن أن يلاحظ المرءُ هنا، مثلما في المجالات الأخرى، علاقات قوة، واستراتيجيات، ومصالح، إلى آخره. لكن ما من خاصية واحدة من الخصائص التى تحدِّدها هذه المفاهيم لا تكتسب في المجال الأدبى وظيفة نوعية وغير قابلةٍ للإختزال مطلقاً. فإذا كان صحيحاً، مثلاً، أن المجال الأدبى هو، مثل كل المجالات، محلٌّ علاقات قوى (وصراعات تستهدف تغييرها أو الإبقاء عليها)، فثمة حقيقة أن علاقات القوى التى تُفرض على كل الفاعلين agents الذين يدخلون المجال - والتى تُثقِل بقسوةٍ خاصةٍ على القادمين الجدد - تكتسب شكلاً خاصاً: انها، في الحقيقة، تقوم على أساس شكلٍ شديد الخصوصية من رأس المال، هو في آنٍ واحدٍ أداة وموضوعٍ الصراعات التنافسية داخل

المجال، ألا وهو رأس المال الرمزى بوصفه رأسمال الإعتراف أو التكريس، سواءٌ كان مؤسَّسى الطابع أم لا، الذى إستطاع مختلف الفاعلين أو المؤسسات مُراكمته خلال الصراعات السابقة، على حساب نشاطاتٍ نوعية وإستراتيجياتٍ نوعية. وسيظل المرء بحاجةٍ إلى تحديد طبيعة هذا الإعتراف الذى لا يمكن قياسه لا عن طريق النجاح التجارى - بل قد يكون هذا النجاح التجارى هو نقيضه - ولا عن طريق مجرد الإعتراف الإجتماعى - الذى يخص الأكاديميات، وكسب الجوائز، إلى آخره - ولا حتى عن طريق مجرْد الشهرة، التى يمكن إذا تم إكتسابها للأسباب الخطأ، أن تُحطَّ من قدرِك. لكن ما قلته يكفى ليوضح لكى أننى أتحدث عن شئ بالغ الخصوصية. بإختصار، فإن المرء، عن طريق مقولة المجال، يتيح لنفسه وسيلة التقاط الخصوصية ضمن العمومية، والعمومية ضمن الخصوصية. بوسع المرء أن يطالب أشدّ الأبحاث تخصصاً (حول المجال الأدبى الفرنسى في زمن فلوبير Flaubert ، أو حول الثورة التى أحدثها مانيه Manet في إطار المجال الفنى، أو حول الصراعات داخل المجال الأدبى عند نهاية القرن التاسع عشر، وهى دراسات أقوم بها في الوقت الحاضر) بأن يقدِّم أطروحاتٍ عامة حول أداء المجالات، ومن نظريةٍ عامة في أداء المجالات يمكن للمرء أن يستخلص إفتراضاتٍ بالغة القوة حول أداء حالة معينة لمجالٍ معين (مثلاً، مجال منتجى العائلات الفردية، الذى أدرسه الان). إلاّ أن العادات الذهنية من القوة - وخصوصاً بين من ينكرون وجودها - بحيث أن مقولة المجال الأدبى (أو الفنى) محكومٌ عليها بإختزالين، كل منهما نقيض الآخر: فباستطاعة المرء أن يرى فيها إعادة تأكيدٍ على عدم قابلية عالم الفن أو الأدب للإختزال، وبذلك يتأسس بوصفه عالماً على حده، فوق إستراتيجيات،

ومصالح، وصراعات الحياة اليومية؛ أو يمكن للمرء، من جهة أخرى، أن يختزله إلى نفس الشئ الذى إنبنى هو ضده، وذلك عن طريق إختزال هذه الإستراتيچيات، أو هذه المصالح، أو هذه الصراعات، إلى تلك التى تجرى في المجال السياسى أو في الوجود المعتاد. ولكى أعطيك مثالاً واحداً على الأقل على هذه الإنتقادات غير المُتفهِّمة التى تُدمِّر مقولةً مركبة عن طريق إختزالها، بكل النوايا الطيّبة عادةٍ، إلى مستوى الفهم المشترك العادى أو العلمى الذى أقيمت في تعارضٍ معه - ومن المرجّح تماماً أن تلقى تلك الإنتقادات موافقة كل أولئك الذين تُعيد إليهم العودةُ إلى البديهى إطمئنانهم - فإننى أودّ الإشارة بسرعة إلى مقالٍ لبيتر بورجر Peter Bürger، الذى يكتب قائلا: «إن بورديو، في مقابل [أدورنو]، يدافع عن مقاربةٍ وظيفية» [هذا التصنيف، الذى هو المُعادل «المدرسى» للسباب، هو أيضا إستراتيچية شائعة، وتزداد قوته بقدر ما يكون التصنيف، مثلما هى الحال هنا، أقرب إلى الوصمة وأقرب إلى عدم الدقة، ومن ثم لا يقبل الدحض - پ. ب.] » إنه يُحلّل أفعال الذوات فيما يسميه «المجال الثقافى» بأن يأخذ في اعتباره بشكلٍ حصرى فرصة كسب السلطة والمكانة ويعتبر الموضوعات مجرد وسائل إستراتيچية يستخدمها المنتجون في الصراع من أجل السلطة»(١) «يتّهمُنى بيتر بورجر بالإختزال، وهى نظرية تجشّم هو عناء إختزالها أولاً: إنه يتصرف وكأننى إختزلت أداء المجال الأدبى إلى أداء المجال السياسى (عن طريق إضافة «بشكل حصرى» و«مجرد»).
وما أقوله، في الحقيقة، هو أن المجال الأدبى، مثله مثل المجال السياسى، أو أى مجال آخر، هو موقع صراعات (ومن يستطيع إنكار ذلك؟ ليس بيتر بورجر، على أية حال، بإعتبار الاستراتيچية التى استخدمها ضدى

لتوه...)؛ لكن هذه الصراعات لها رهانات نوعية، والسلطة والمكانة اللتان تسعى إليهما من نمط خاص تماماً (إذا كنت تتابعنى، فربما تكون قد لاحظت أننى إضطررت لإستخدام نعت «نوعى» نحو عشرين مرة، رغم إفتقاره إلى الأناقة!). بإختصار، فإن بيتر بورجر يؤنبنى لإغفالى خصوصية الصراعات الفنية والمصالح المرتبطة بها، أى نفس الشئ الذى بدأ هو ، عن طريق بقعةٍ عمياء غريبة من جانبه، بإستبعاده من مقولة المجال التى استهدفت توضيح هذه الخصوصية على وجه الدقة. وهذا النوع من العمى الإنتقائى، الذى عادة ما تكون أعمالى ضحيته، يبدو لى أنه يقوم شاهداً على المقاومات التى يثيرها تحليلٌ علمى للعالم الإجتماعى.

وللعودة إلى سؤالك - لكننى لا أظن أن هذا التمهيد النقدى كان بلا فائدة - أقول أن المجال الأدبى هو مجال قوة وكذلك مجال صراعات تستهدف تحويل أو الإبقاء على علاقة القوى القائمة: فكل واحد من الفاعلين يحشد القوة (رأس المال) التى اكتسبها خلال الصراعات السابقة في إستراتيجيات تعتمد في إتجاهها العام على موقعه في صراع السلطة، أى على رأسماله النوعى. وبشكل محدد، فإن هذه، على سبيل المثال، هى الصراعات الدائمة التى تُعارض الطلائعَ البازغة دوماً بالطلائع المعترف بها (والتى لا يجب الخلط بينها وبين الصراع الذى يضع الطليعة عموماً في مواجهة «الفنانين البورجوازيين»، كما كانوا يقولون في القرن التاسع عشر). من هنا فإن الشعر، في فرنسا منذ منتصف القرن التاسع عشر، هو موقعُ ثورةٍ دائمة (فدورات تجديد المدرسة السائدة بالغة القِصر): فالقادمون الجدد، الذين هم الأصغر سنا كذلك، يطرحون للتساؤل ما تمت إقامته خلال الثورة السابقة ضد الأرثوذكسية الأسبق (لديك، على سبيل المثال، تمرد البارناسيين

ضد «الغنائية» الرومانسية). وعلى مستوى الأعمال الأدبية، تعبّر عمليةُ تنقيةٍ عن هذا التمردِ المتصل ضد المؤسسة، يتم إختزال الشعر إختزالاً كاملاً على نحوٍ مطرد إلى «جوهره»، أى إلى خلاصته، بالمعنى السيميائى*، وذلك بقدر ما يتم تجريده في ثورات متعاقبة من كل ما كان يبدو، رغم أنه تكميلى accessory ، أنه يُعرِّف «الشعرى» بوصفه كذلك: الغنائية، القافية، الوزن، ما يسمى بالاستعارة الشعرية، وما إلى ذلك.

أما فيما يتعلّق بمسألة حدود المجال، فلابد أن نحاذر الرؤية الوضعية النزعة التى، نظراً لضرورات الإحصاء، على سبيل المثال، تحدِّدُ الحدودَ بواسطة ما يُسمّى بقرارٍ إجرائىٍ يحسمُ بطريقة تعسّفية باسم العلم مسألةً لم تُحسم في الواقع، هى معرفة من هو المثقف ومن ليس كذلك، من هم المثقفون «الحقيقيون»، أولئك الذين يحققون جوهر المثقف. وفي الحقيقة، فإن أحد أهم الأمور موضع الرهان في الصراعات التى تجرى في المجال الأدبى أو الفنى هو تحديد حدود المجال، أى حدود المشاركة المشروعة في الصراعات. والقول عن هذا الإتجاه في الكتابة أو ذاك أنه «ببساطة ليس شعراً» أو «أدباً» يعنى رفض منحه وجوداً مشروعاً، إستبعاده من اللعب، حرمانه كَنَسيّاً. هذا الإستبعاد الرمزى ليس سوى الوجه الآخر للجهد من أجل فرض تعريفٍ للممارسة المشروعة، من أجل أن يتم، مثلاً، إرساءُ تعريفٍ تاريخى لفنٍ أو لنوع فنى يتمشى مع المصالح النوعية لمن يستحوذون على رأسمالٍ نوعى معين، بإعتبار هذا التعريف جوهراً أبدياً وشاملاً. وحين تنجح هذه الإستراتيجية التى هى، مثل الكفاءة التى تستنفرها، فنيةٌ وسياسيةٌ (بالمعنى النوعى) على نحو لا ينفصم، فإن من طبيعتها أن تضمن لهؤلاء الناس أن تكون لهم السلطة على رأس المال الذى يحوزه كلُّ المنتجين

الآخرين، وذلك إلى المدى تميل فيه قاعدةُ اللّعب، من خلال فرض تعريفٍ للممارسة المشروعة، إلى تحبيذ أوراق اللعب التى بأيديهم على أفضل وجه وإلى أن تفرض نفسها على الجميع (وخصوصاً، على المستهلكين، في المدى البعيد على الأقل)؛ إن إنجازاتهم هى التى تصبح مقياسَ كلٍ إنجازٍ. وأنت ترى، بالمناسبة، أن المفاهيم الجمالية التى تُجبر نظريةُ جمالية معينة نفسها على إرسائها على العقل، استدلالياً، على الطراز الأرسطى، والتى لاحظ الناس قبلى عدم إتساقها، أو عدم تماسكها، أو مجرّد غموضها (وهنا يمكننى أن أذكر ڤتجنشتين Wittgenstein) لا تكون، على نحوٍ متناقض، ضروريةً إلاّ إذا أعاد المرء إرساءها من جديد ضمن إطار المنطق السوسيولوچى الخالص للمجال الذى تولّدت فيه والذى قامت فيه بدور إستراتيچيات رمزية في صراعات من أجل السيادة الرمزية، أى، من أجل السيطرة على استخدامٍ خاص لفئةٍ خاصةٍ من العلامات، ومن ثم، على الطريقة التى يتم بها النظر إلى العالم الطبيعى والإجتماعى.

هذا التعريف السائد يفرض نفسه على الجميع، وخصوصاً على القادمين الجدد، بوصفه حقاً مطلقاً في الدخول بدرجة أو بأخرى. ومن السهل فهم أن الصراعات حول تعريف الأنواع الفنية، حول تعريف الشعر عند منعطف القرن، حول تعريف الرواية منذ الحرب العالمية الثانية وبعدها مع المدافعين عن «الرواية الجديدة»، هى شئٌ مختلف تماماً عن الحروب الكلامية غير المجدية: فالإطاحة بالتعريف السائد هو الشكل النوعى الذى تأخذه الثورات في هذه العوالم. وأسهل من ذلك فهم كيف أن المواجهات التى ستصبح موضوع تحليلات أو سجالات أكاديمية، مثل كل المشاجرات بين القدماء والمحدثين وكل الثورات، الرومانسية أو سواها، يعيشها أبطالها بوصفها

مسائل حياةٍ أو موتٍ.

س: إن مجال السلطة، بقدر ما يمارس سيطرته داخل مجمل المجالات، يمارس تأثيراً على المجال الأدبى. ورغم ذلك فإنك تمنح هذا المجال «استقلالاً ذاتياً نسبياً» تُحلِّلُ عملية تشكُّله التاريخية. ما هو، اليوم، الموقف العيانى بالنسبة للإستقلال الذاتى لهذا المجال الأدبى؟

ج: تحتل مجالات الإنتاج الثقافى موقعاً خاضعاً في مجال السلطة: هذه حقيقة أساسية تتجاهلها النظريات العادية للفن والأدب. أو، إذا ترجمنا هذا إلى لغة أكثر شيوعاً (لكنها غير دقيقة)، يمكننى القول بأن الفنانين والكُتّاب، والمثقفين بشكل أعم، هم فصيلٌ خاضعٌ من الطبقة المسيطرة. إنهم مسيطرون بقدر ما يستحوذون على السلطة والإمتيازات التى يضفيها إمتلاك رأس المال الثقافى وكذلك، بالنسبة لعددٍ معين منهم على الأقل، بقدر ما يستحوذون على ملكية حجم من رأس المال الثقافى كبير بما يكفى لممارسة السلطة على رأس المال الثقافى؛ لكن الكتاب والفنانين خاضعون في علاقاتهم بمن يستحوذون على السلطة السياسية والإقتصادية. ولتجنب أى سوء فهم، علّى أن أشدّد على أن هذه السيطرة لم تعد تُمارس، كما جرت العادة، من خلال العلاقات الشخصية (مثل العلاقة بين رسام وبين الشخص الذى كلّفه برسم لوحة أو بين كاتبٍ وراعيه الأدبى)، لكنها تأخذ شكل سيطرةٍ بنيويةُ تمارسُ من خلال آلياتٍ شديدة العمومية، من قبيل آليات السوق. هذا الوضع المتناقض للمسيطر - الخاضع، للخاضع بين المسيطرين، أو إذا إستخدمنا التناظر مع المجال السياسى، للجناح اليسارى من الجناح اليمينى، يفسر إلتباس المواقف التى يتبنونها، وهو إلتباسٌ مرتبط بهذا الوضع ذى التوازن المُهدَّد، فرغم تمرّدهم ضد من يسمونهم «بالبورجوازيين»،

فإنهم يظلون موالين للنظام البورجوازى، كما يمكن أن نرى في كل فترات الأزمة التى يتعرض فيها رأسمالهم النوعى وموقعهم في النظام الإجتماعى للتهديد حقاً (وما على المرء سوى التفكير في المواقف التى تبناها الكُتاب، حتى أكثرهم «تقدمية»، مثل زولا Zola، حين واجهتهم الكوميونة).

والإستقلالُ الذاتي لمجالات الإنتاج الثقافى، الذى هو عنصرٌ بنيوى يحدِّد شكل الصراعات الداخلية لذلك المجال، يتغير بشكل ملحوظ حسب الفترات المختلفة داخل نفس المجتمع، وحسب المجتمعات المختلفة. ومن ثم، تتغير أيضاً القوة النسبية، داخل المجال، لكلا القطبين، والأهمية النسبية للأدوار الموكلة للفنان أو المثقف. فمن ناحية، ثمة عند أحد الطرفين وظيفة الخبير، أو التقنى، الذى يعرض خدماته الرمزية على المسيطرين (فالانتاج الثقافى أيضاً له تقنيوه، مثل المنتجين الآليين للمسرح البورجوازى أو المنتجين المأجورين للأدب الرخيص)، ومن ناحية أخرى ثمة عند الطرف الآخر الدورُ، الذى تم كسبُه والدفاعُ عنه ضد المسيطرين، دورُ المفكرِ الحر، النقدى، المثقف الذى يستخدمُ رأسماله النوعى، الذى تم كسبُه بفضل الإستقلال الذاتى ويضمنُه نفسُ الإستقلال الذاتي للمجال، في التدخل في مجال السياسة، على غرار نموذج زولا أو سارتر Sarter.

س: يُعرِّفُ المثقفون في ألمانيا الغربية أنفسَهم، على الأقل منذ حركة عام ١٩٦٨، بأنهم على اليسار بدرجة كبيرة؛ وهم يفكرون في أنفسهم على أنهم في تعارضٍ مع الطبقة المسيطرة. ويتضح هذا من التأثير الكبير نسبياً لـ «النظرية النقدية» لمدرسة فرنكفورت أو لفلاسفة مثل إرنست بلوخ Ernst Bloch، إلاّ أنك تُخصِّصُ للمثقفين، على أساس تحليلك للصراعات الرمزية، مكاناً داخل الطبقة المسيطرة. ومسرح هذه الصراعات

الرمزية، كما تقول، هو «الطبقة المسيطرة ذاتها»؛ ومن هنا فالأمر أمر «صراعات فصائل» داخل طبقة يشكل المثقفون جزءاً منها. كيف تتوصل إلى هذا التحليل؟ ألا يجب أن نثير مسألة إمكانيات أن يؤثر المجال الأدبي أو قطاعات معينة منه على مجال السلطة؟ أليس هذا على وجه الدقة زعمُ الأدب الملتزم، والفعال، والواقعي؟

ج: يستحوذ المنتجون الثقافيون على سلطةٍ نوعية، هي السلطة الرمزية، بالمعنى الضيق، لإظهار الأشياء وجعل الناس يؤمنون بها، سلطة أن يكشفوا، بطريقة صريحة، موضوعية الطابع، الخبرات المختلطة، الغامضة، غير المُتشكلة، وحتى غير القابلة للتشكل بدرجة أو بأخرى، للعالم الطبيعي والعالم الإجتماعي، وبذلك يأتون بها إلى الوجود. وقد يضعون هذه السلطة في خدمة المسيطرين. كذلك قد يضعون سلطتهم، بمنطق صراعهم داخل مجال السلطة، في خدمة الخاضعين في المجال الإجتماعي مأخوذاً ككل: فمن المعروف جيداً أن «الفنانين»، من هوجو Hugo إلى مالارميه Mallar-mé، من كوربيه Courbet إلى بيسارو Pissarro، عادةً ما أقاموا تماهياً بين صراعاتهم، صراعات الخاضعين - المسيطرين ضد «البورچوازيين»، وبين صراعات الخاضعين بوصفهم كذلك. لكن، وهذا يصدُق أيضاً على من يُسمَّون «بالمثقفين العضويين» للحركات الثورية، فإن التحالفات القائمة على أساس التناظر في الوضع (مسيطر - خاضع = خاضع) دائماً ما تكون غير مؤكدة بدرجة أكبر، وأشد هشاشة، من التضامنات القائمة على أساس التطابق في الوضع، ومن ثم، في الشرط وفي الهابيتوس.

تبقى حقيقة أن المصالح النوعية للمنتجين الثقافيين، بقدر ما ترتبط

بمجالات تشجّع، أو تحبّذ، أو تفرض، بنفس منطق أدائها، تجاوز المصلحة الشخصية بالمعنى المعتاد، يمكن أن تقودهم إلى أفعال سياسية أو ثقافية يمكن نعتها بأنها كُلِّيَّة.

س: ما التغيير الذى تتضمنه نظريتك بالنسبة لعلم الأدب، لتفسير العمل الأدبى، أو للفضاء التقليدى لعلم الأدب؟ أنت ترفض كلاً من التأويل الداخلى والتناص، كلاً من التحليل الجوهرى النزعة و«فلسفة السيرة الذاتية»، إذا استخدمنا المصطلحات النقدية التى تستخدمها لوصف عمل سارتر عن فلوبير. حين تدرك «العمل الفنى بوصفه تعبيراً عن المجال في كلِّيته»، فما نوع العواقب التى تترتب على ذلك؟

ج: تؤدى نظرية المجال إلى أمرين هما رفضُ الربط المباشر للسيرة الذاتية الفردية بالعمل الأدبى (أو ربط «الطبقة الإجتماعية» الأصلية للمنشأ بالعمل) وكذلك رفضُ التحليل الداخلى لعملٍ منفرد أو حتى التحليل التناصّى. والسبب في هذا هو أن ما يجب أن نفعله هو كل هذه الأشياء في وقت واحد. إننى أطرح وجودَ تناظرٍ بالغ الصرامة، تماثل، بين فضاء الأعمال مأخوذة في اختلافاتها، في تنوعاتها (على طريقة التناص)، وبين فضاء المنتجين ومؤسسات الإنتاج، والمجلات النقدية، ودور النشر، وما إلى ذلك. وعلينا أن نلاحظَ المواقعَ المختلفةَ في مجال الإنتاج كما يمكن تعريفها بأن نأخذ في الإعتبار النوعَ الأدبى الذى تجرى ممارسته، والمرتبة في هذا النوع، التى يمكن تحديدها بعوامل من قبيل أماكن النشر (الناشر، المجلة النقدية، قاعة العرض، إلى آخره) وعلامات الإعتراف أو، ببساطة، طول الزمن الذى إنصرم منذ أن دَخَلْتَ اللعبة، لكن كذلك عن طريق مؤشرات خارجية بدرجة أكبر، مثل الأصل الإجتماعى والجغرافى، الذى يمكن إعادة ترجمته إلى

مواقع تحتلها ضمن إطار مجال معين. وتناظرُ كلٌّ هذه المواقع المختلفة المواقعُ التى يتم تبنيها ضمن فضاء أنماط التعبير، فضاء الأشكال الأدبية والفنية (بحر سكندرى أم بحور أخرى، قافية أم شعر حر، سوناتا أم بالاد، إلى آخره)، والتيمات، وبالطبع، كل أنواع العلامات الأكثر رهافة التى رصدها التحليل الأدبى التقليدى منذ زمن طويل. بعبارة أخرى، لكى يقرأ المرء عملاً ما قراءةً مناسبة، في تفرّد نصّيته، عليه أن يقرأه عن وعى أو عن غير وعى في تناصه، أى عبر نسق المتغيرات التى تُحدِّد موقعه ضمن فضاء الأعمال المعاصرة؛ لكن هذه القراءة التمييزية لا تنفصم عن إدراكٍ بنيوى للمؤلّف المقصود الذى يجرى تعريفه، في استعداداته والمواقع الأدبية التى يتبنّاها، عن طريق العلاقات الموضوعية التى تعرِّف وتحدِّد موقعه في فضاء الإنتاج والتى تحدِّد أو تُوجِّه علاقات المنافسة التى يدخلها مع المؤلفين الآخرين ومنظومة الإستراتيجيات، وخصوصاً الإستراتيجيات الشكلية، التى تجعل منه فناناً «حقيقياً» أو كاتباً «حقيقياً» - في مقابل الفنان أو الكاتب «الساذج»، مثل «رجل الجمارك le douanier روسّو Rousseau أو بريسيه Brisset، اللذين لا يعرفان، بالمعنى المحدد، ما يفعلان. ولا يعنى هذا أن الفنانين غير - الساذجين، الذين يُعدُّ نموذجهم، في نظرى، دوشامب Duchamp، واعين تماماً بكل شئ يفعلونه، مما يعادل جعلهم كلبيين أو أفّاقين. فمن الضرورى والكافى بالنسبة لهم أن يكونوا «مُسايرين» with it، أن يكونوا متابعين لما حدث ويحدث في المجال، أن يكون لديهم «حس تاريخى» بالمجال، بماضيه وبمستقبله كذلك، بتطوراته المستقبلية، بكل مازال يتوجب عمله. وهذا كله هو شكل من أشكال حس اللعبة، يستبعد الكلبية، ويتطلب منك حتى أن تشتبك في أحبولة اللعبة، وأن تجرفك اللعبة إلى

النقطة التى تكون فيها قادراً على توقّع مستقبلها. لكن هذا لا يتضمن بأية حال نظريةً في اللعب بوصفة لعباً (مما يكفى لتحويل **التـــوهم illusio** بوصفه إستثماراً في اللعبة أو مصلحة في اللعبة، إلى وهمٍ illusion بسيط وخالص) ولا حتى نظريةً في اللعبة، في القوانين التى تعمل اللعبة طبقاً لها والإستراتيجيات العقلانية الضرورية للفوز فيها. فاللا - سذاجة لا تستبعد - شكلاً من أشكال البراءة ... بإختصار، فإن الطبيعة التمييزية جوهرياً للإنتاج الذى يجرى داخل مجالٍ ما تعنى أن المرء باستطاعته ويجب عليه أن يقرأ المجال بكامله، المجال الذى يتبنى فيه الناس مواقع معينة من أجل أن يتخذوا موقفاً وكذلك مجال المواقع بوصفها كذلك، وذلك في كل عمل مُنتج في هذه الشروط. وهذا يتضمن أن كل التعارضات التى تُقام عادةً بين الخارجى والداخلى، بين التأويل والسوسيولوچيا، بين النص والسياق، هى تعارضات مُختلقةٌ تماماً؛ والمقصود منها أن تبرِّر أشكال الرفض الشللى، والتعصبات اللاواعية (وخصوصاً النزعة الإرستقراطية للقارئ lector الذى لا يريد أن يلوث يديه بدراسة سوسيولوچيا المنتجين) أو، ببساطة، الرغبة في بذل أقل جهد ممكن. ويرجع السبب في هذا إلى أن منهج التحليل الذى أقترحه لا يمكن جعله يعمل فعلاً إلاّ مقابل بذل كمية هائلة من العمل. إنه يتطلب أن تفعل كل شئ يفعله المُجيدُون في كل واحدٍ من المناهج المعروفة (القراءة الداخلية، التحليل البيوجرافى، إلى آخره)، على مستوى مؤلفٍ واحد عموماً، وأن كل شئ تفعله كذلك يجب عمله لكى يبنى فعلاً مجال الأعمال ومجال المنتجين ونسق العلاقات القائمة بين هاتين المنظومتين من العلاقات.

س: ما هو: في رأيك، المكان الذى تحتله الذات التى تنتج الأدب أو

الفن؟ هل التمثيل القديم للكاتب على أنه «خالقُ الرمزى»، على أنه الشخص الذى "يُسمِّى" أو الذى "يرى" بالمعنى الذى ترى به كاساندرا* Cassandra، هذا التمثيل القديم لكنه مازال سليماً وفعالاً، هل مازال يبدو لك هاماً؟ وأى فائدة يمكن لكاتب أن يستمدها من نظريتك؟

ج: المؤلف خالقٌ حقاً، لكن بمعنى مختلف تماماً عما يفهمه التقديس الأدبى أو الفنى. إن مانيه Manet، على سبيل المثال، يُحدِث ثورة رمزية حقيقية، مثلما يفعل أنبياءُ عظام دينيون أو سياسيون معينون. فهو يحوّل بعمق رؤيتنا للعالم، أى، مقولات إدراك وتقييم العالم، أسس بناء العالم الإجتماعى، تعريف ما هو هامٌ وما ليس كذلك، ما يستحق تمثيله وما لا يستحق. إنه، مثلاً، يستهِّلُ ويفرضُ تمثيل العالم المعاصر، رجال يرتدون قبّعات عالية ويحملون مظلات، المنظر الطبيعى المدينى، في تفاهته العادية. وهذا رفض لكل التسلسلات التراتبية، سواء الثقافية أو الإجتماعية، التى تُماهى بين الأنبل (الجدير بذلك بتمثيله) وبين الأقدم - الزى العتيق، القوالب الجصّية لمحترَفات التصوير، الموضوعات الإلزامية للتقاليد الإغريقية أو الإنجيلية، إلى آخره. بهذا المعنى، فإن الثورة الرمزية، التى تطيح بالنبيات الذهنية وتربك عقول الناس بعمق - مما يفسر عنف ردود أفعال النقد والجمهور البورچوازيين - يمكن نعتها بأنها الثورة بإمتياز par excellence. والنقاد، الذين يدركون ويشجبون الرسام الطليعى بإعتباره ثورياً سياسياً ليسوا مُخطئين تماماً، حتى إذا كان مقدوراً للثورة الرمزية، أغلب الوقت، أن تظل محصورة في الميدان الرمزى. فسلطة التسمية، وخصوصاً تسمية ما لا يقبل التسمية، ذلك الذى مازال غير مُلاحظ أو مكبوت، هى سلطة ضخمة. قال سارتر أن الكلمات يمكن أن تحدث الفوضى.

وهذه هى الحال، مثلاً، حين تجلب الكلمات إلى الوجود العام ومن ثم الوجود الرسمى والمفتوح، حين تُظهِر أو تُلمِح إلى، أشياء كانت توجد فقط في حالة ضمنية، مشوشة، أو حتى مكبوته، فالتمثيل، الإخراج إلى النور، ليس مهمةً بسيطة. ويمكن للمرء، بهذا المعنى، أن يتحدث عن خلقٍ.



الهوامش

حوار مع كارل - أرتّو ماو Karl - Otto Maue، لصحيفة نورد دويتشر روندفونك Norddeutscher Rundfunk، سُجّل في هامبورج في ديسمبر ١٩٨٥.

* السيميائى: نسبة إلى السيميا، وهى الكيميا، القديمة التى تسعى إلى تحويل المعادن إلى جواهر نفيسة - م

* كاساندرا: في الميثولوچيا اليونانية هى إبنة بريام وهيكوبه. وقد نالت من أپوللو موهبة التنبؤ بالمستقبل، إلاّ أنه إنتقاماً منها، جعل الناس يعتقدون أنها مجنونة ولا يصدقونها. ويورد أسمها للدلالة على النبؤات الصحيحة بالمستقبل التى تُقابل بعدم التصديق - م



10
إستخدامات «الشعب»

لإلقاء بعض الضوء على النقاشات حول «الشعب» و«الشعبى»، يكفى المرء أن يضع نصب عينيه أن «الشعب» أو «الشعبى» («الفن الشعبى»، «الدين الشعبى»، «الطب الشعبى»، إلى آخره) هو في المقام الأول أحد الأشياء موضع الرهان في الصراع بين المثقفين. فحقيقة كون المرء أو شعوره بأنه مُخوَّلٌ بسلطة التحدث عن «الشعب» أو التحدث **بلسان** «الشعب» (بكلا المعنيين للكلمة*) يمكن أن تمثِّل، في ذاتها، قوةً في الصراعات التى تجرى داخل المجالات المختلفة، السياسى، والدينى، والفنى، إلى آخره - وهى قوةٌ تزداد ضخامةً بقدر ما يزداد ضعف الإستقلال الذاتى النسبى للمجال موضعَ البحث. وتبلغ هذه القوة حدّها الأقصى في المجال السياسى، حيث يمكن للمرء أن يلعب على كل أوجه إلتباس كلمة «الشعب» («السكان» أو «الطبقات العاملة»، البروليتاريا أو الأمة، Volk)، وتكون عند حدها الأدنى في المجال الأدبى أو الفنى الذى اكتسب درجةً عاليةً من الاستقلال الذاتى يؤدى فيها النجاح «الشعبى» إلى شكلٍ من تقليل قيمة المُنتج، وحتى نزع أهليته (ومعروفةٌ جيداً جهود زولا Zola لإعادة الإعتبار إلى «الشعبى» وللإطاحة بالصورة السائدة في المجال)، ويقع المجال الدينى بين الإثنين، لكنه ليس مُحصَّناً تماماً ضد التناقض بين المتطلبات الداخلية التى تقود المرء إلى البحث عما هو نادر، ومُتميِّز، ومنفصل - ديانة نقية وروحية الطابع، مثلاً - وبين المتطلبات الخارجية،

التى توصف عادة بأنها «تجارية»، والتى تجُبر المرء على أن يُقدِّم للزبائن الدنيويين، الذين يُعدُّون أفقر الزبائن ثقافياً، ديانةً طقسيةً ذات تضمينات سحرية قوية (ديانة رحلات الحج «الشعبية» الكبرى - إلى لورد Lourdes، وليسيو Lisieux، وما إليها، على سبيل المثال).

فرضيةٌ ثانية: تعتمد المواقف التى يتم تبنِّيها إزاء «الشعب» أو «الشعبى» في شكلها وفي مضمونها على المصالح النوعية المرتبطة أولاً وقبل كل شئ بالإنتماء إلى مجال إنتاج ثقافى و، ثانيا، بالموقع الذى يحتلُّه المرء داخل هذا المجال. ففوق وقبل كل ما يضعُ الأخصائيين في مواجهة بعضهم البعض، فإنهم يتفقون على الأقل على المطالبة بحق إحتكار الكفاءة المشروعة التى تُعرِّفهم بوصفهم كذلك وعلى تذكير الناس بالحاجز الذى يفصل بين المحترفين وبين غير المحترفين، ويميل المحترفُ إلى «كراهية رجل الشارع العادى» الذى ينفى مكانته الإحترافية بالإستغناء عن خدماته: إنه يُسارع إلى شجب كل أشكال «العفوية» (السياسية، والدينية، والفلسفية، والفنية) التى ستجرِّده من إحتكار الإنتاج المشروع للسلع أو الخدمات. والذين يملكون الكفاءة المشروعة على إستعدادٍ للإحتشاد ضد كلِّ ما يمكن أن يُحبِّذ العون - الذاتى الشعبى (السحر، و«الطب الشعبى»، والعلاج - الذاتى، وما إلى ذلك). على هذا النحو، نجد أن الكهنة يميلون دائما إلى إدانة الغيبيات السحرية أو الطقسية وإلى أن يُخضعوا «للتطهير» الممارسات الدينية التى، من وجهة نظر الفقية الدينى، لا تتمتع «بالنزاهة» أو، كما يقول الناس في مواضع أخرى، لا تتمتع «بالمسافة» المرتبطة بالفكرة التى يكوِّنونها عن الممارسة المقبولة.

ومن ثم، إذا كان الشكل السلبى من «الشعبى»، أى «المبتذل»، يُعرَّفُ

في المقام الأول على أنه منظومةُ السلع أو الخدمات الثقافية التى تضعُ العراقيلِ أمام فرضِ المشروعية التى يستهدف المحترفون عن طريقها إنتاج السوق (بقدر استيلائهم عليها) وذلك من خلال خلق إحتياجٍ لمنتجاتهم الخاصة، فإن «الشعبى» الإيجابى (التصوير «الساذج» naive أو الموسيقى «الفولكلورية»)، على سبيل المثال) هو نتاجُ إعادة تقييم يقوم بها كهنةُ معينون، يكونون في الأغلب خاضعين داخل مجال الأخصائيين (وقادمين أصلاً من الأقاليم الخاضعة للفضاء الإجتماعى)، بدافع رغبةٍ في إعادة الإعتبار لا تنفصم عن الرغبة في تمجيد أنفسهم. ففى الثلاثينات، مثلاً، قامت «المدرسة الشعبوية» للوى لمونيير Louis Lemonnier، أو أندريه يتريف André Thérive ، أو أوچين دابى Eugène Dabit (وجميعهم من طبقةٍ إجتماعية بالغة التدنّى ومحرومون تعليماً) بتعريف نفسها بشكلٍ مضادٍ للرواية الارستقراطية والدنيوية (وكذلك بشكلٍ مضادٍ للنزعة الطبيعية، التى عنّفوها لمبالغاتها)، مثلما كان على «المدرسة البروليتارية» لهنرى پولاى Henri Poulaille أن تُعرِّف نفسها بشكلٍ مضادٍ للشعبوية، التى إنتقدتها بسبب روحها البورچوازية - الصغيرة. ومعظم أنماط الخطاب التى كانت أو مازالت تُنتَجُ لمساندة «الشعب» تأتى من منتجين يحتلّون مواقع خاضعة في مجال الإنتاج. وكما أوضح ريمى پونتون Rémy Ponton بصدد الروائيين الإقليميين، فإن «الشعب» المصطبغ بدرجة أو بأخرى بالصبغة المثالية عادةً ما يكون ملاذاً ضد الإخفاق أو الإستبعاد. ويمكن حتى أن يلاحظَ المرءُ أن العلاقة التى يُقيمها المنتجون المنحدرون من «الشعب» معه تميل إلى التفاوت، حتى خلال عمرهم، إعتماداً على تقلّبات رأسمالهم الرمزى داخل المجال (وبإمكان المرء أن يوضح ذلك

في الحالة النموذجية لليون كلاديل Léon Cladel).

هكذا تبدو التمثيلات المختلفة للشعب كتعبيرات متحوِّلة عديدة (بفضل ضروب الرقابة ومعايير التشكيل الخاصة بكل مجال) لعلاقة أساسية بالشعب تعتمد على الموقع الذى يشغله المرء في مجال الأخصائيين - وبشكل أوسع، في المجال الإجتماعى - وكذلك على المسار الذى أدّى بالمرء إلى ذلك الموقع. وقد يقوم الكُتاّب المنحدرون من الأقاليم الخاضعة للفضاء الإجتماعى، بفرصة نجاحٍ تتضاءلُ كلّما زادَ الإستقلالُ الذاتى للمجال موضعَ البحث، باللّعب على قُربهم المفترض من الشعب، على طريقة ميشليه Michelet، الذى يحاول تحويلَ الوصمةِ إلى شعار، بأن يعلن بفخرٍ عن أصوله، وبأن يستخدم «شعبه» و «إحساسه بالشعب» ليكسب موقعاً في المجال الثقافى. وبوصفه مثقفاً مُعترفاً به (مختلفاً، مثلاً، عن الشعبويين أو أغلب الروائيين الإقليميين، المجبَرين على العودة إلى إقليمهم و«بلدهم» بسبب الفشل)، فإنه في موقعٍ يُتيح له الإعلان ببعض الفخر عن أصوله الفقيرة، عارفاً أنه قادرٌ حتماً على أن يستمدّ منها فائضاً من الجدارة وقيمة الندرة (مما يضطره إلى الإعتذار لعمّاته اللاتى لا يروقهن أن يرين عائلتهن وقد جرى الحطُّ من قيمتها على هذا النحو...) وبعد ما ذكرناه، فإن تمجيده للشعب لا يُعبِّر عن «الشعب» بقدر ما يُعبِّر عن خبرة قطيعةٍ مزدوجة، مع «الشعب» (وهو يشعر بذلك في وقت مبكرٍ جداً، كما يبين ڤيالانيكس Viallaneix)، وكذلك مع العالم الثقافى.

لكن من الواضح أن المجال السياسى هو المجال الذى يكون فيه إستخدام «الشعب» و«الشعبى» مُربحاً بأكثر الطرق مباشرةً. ويقف تاريخ الصراعات داخل الأحزاب التقدمية أو النقابات العمالية شاهداً على الفعالية الرمزية

للنزعة العُمّالية: فهذه الاستراتيجية تتيحُ لمن يستطيعون أن يزعموا لأنفسهم الحق في شكلٍ من القُرب من الخاضعين أن يُنصِّبوا أنفسهم كحائزين لنوعٍ من حق الشُفعة على «الشعب»، ومن ثم، الحق في رسالةٍ قاصرةٍ عليهم، في نفس الوقت الذى يُنصِّبون فيه كمعيارٍ شاملٍ أنماطاً من التفكير والتعبير فرضتها عليهم شروط الإكتساب غير المواتية تماماً للتهذيب الثقافى؛ لكن هذا أيضاً هو ما يتيح لهم أن يقبلوا أو يزعموا لأنفسهم الحق في كلّ ما يفصلهم عن منافسيهم وأن يُخفوا في نفس الوقت - عن أنفسهم أولاً وقبل كل شئ - القطيعة مع «الشعب» المتضمَّنةَ في وصولهم إلى دور المتحدث الرسمى بإسمه.

في هذه الحالة مثلما في كل الأحوال الأخرى، يَخْبَرُ المرء العلاقة بأصوله على نحوٍ يبلغُ من الإحتدام والدراميةِ حّداً لا يجعل المرء قادراً على وصف هذه الإستراتيجية بأنها نتيجةَ حسابٍ كلبى. وفي الحقيقة، فإن مبدأ الطرق المختلفة لتحديد المرء لموضعه بالنسبة لـ «الشعب»، سواءٌ كنا نتحدث عن النزعة العمّالية الشعبوية أو عن المزاج **الشعبوى** völkisch «للثوريين المحافظين»، وكل أشكال «اليمين الشعبى»، مازال يكمن في منطق الصراع داخل مجال الأخصائيين، مما يعنى، في هذه الحالة، ذلك الشكل الشديد الخصوصية لنزعة العداء للثقافة الذى يبعثه في مثقفى الجيل - الأول الرعبُ من أسلوب الحياة الفنى (يشجب برودون Proudhon، وباريتو وآخرون عديدون «اليورنوقراطيا» Pornocracy) والرعبُ من اللعبة الثقافية، المُصطبِغَةُ عن بُعدٍ بالطابع المثالى، هذا الرعبُ الذىَ قد يمضى إلى حدِّ الضغينة الإنتقامية التى يُعبِّر عنها كلُّ أمثال هوسونيه(١) Hussonnet الزدانوفيين، حتى تتغذّى هذه الضغينة على الإمتعاض إزاء فشل جهود المرء

الثقافية أو على الإخفاق في الإنضمام إلى الجماعة الثقافية المُسيطرة (وهنا يمكن أن يوردِ المرء حالة سيلين Céline).

ومن السهل فهم أن التحليلَ المُسبقَ للعلاقةِ الموضوعية بالموضوع ضروريٌ للباحثِ بوجهٍ خاصٍ إذا أراد الإفلات من الإختيار بين المركزية - العرقية الطبقية وبين النزعة الشعبوية التى هى شكلها المقلوب. فالنزعة الشعبوية، التى يمكن أيضاً أن تأخذ شكل نزعةٍ نسبيَّةٍ معينة، تميل، في أحد تأثيراتها، ومُستلهمةً الحاجة إلى إعادة الإعتبار، إلى إخفاء تأثيرات السيطرة: إذ أنها بمجاهدتها لإظهار أن «الشعب» ليس لديه ما يحُسدُ عليه «البورجوازيين» حين يتعلّق الأمر بالثقافة والتميُّز، تنسى أن تجديداتها التجميلية أو الجمالية مُجرَّدةٌ مسبقاً من أهليتها بوصفها متجاوزةً للحد، في غير مكانها أو لا مكان لها، في لعبةٍ يحدِّدُ فيها المسيطرون قاعدة اللعب في كل لحظة (وجه العُملة، أنا أكسب؛ ظهر العُملة، أنت تخسر heads, I win; tails, you lose) بمجرد وجودهم ذاته، ويقيسون التجديد بناءً على قاعدة التعقُّل والبساطة بناءً على معيار الصقل.

سوف تعترضُ بأن بإمكان المرء الإفلاتُ من قاعة المرايا هذه عن طريق القيام بعمليات مسحٍ مباشرة. وبأن يُطلب من «الشعب» أن يحكُم، إذا جاز القول، على الصراعات التى يشارك فيها المثقفون «حول» الشعب. لكن هل كلّ ما يُحدَّدُ بشكل شائع على أنه «الشعب»«شعبيٌ» حقاً وهل كل ما يخرج من فم «الشعب الحقيقى» هو الحقيقة الفعلية لـ «الشعب»؟ سأخاطرُ بأن أعطى أخيارَ «قضية الشعب» فرصةً لتأكيد مشاعرهم النبيلة بإدانة هذا الهجوم التدنيسى على المخيّلة الشعبوية، وأقول أن هذا هو أبعد الأشياء عن الحقيقة. ويمكن أن نرى ذلك حين يخرج علينا الفلاحون، الذين أرادت

«التقاليدُ الثورية المحافظة» على الدوام أن ترى فيهم تجسيداً لما هو أصيل، حين يخرجون علينا، بكل النوايا الطيّبة، بالنماذج النمطية المبتذلة لمقالات المدارس الإبتدائية أو بالنصوص الريفية الشائعة، البيئية العتيقة أو الجديدة التى نقلها إليهم وغرسها في أذهانهم عملُ أجيالٍ عديدة من الوسطاء الثقافيين، ومُعلمى المدارس، والقساوسة، والمُربِّين، والشبيبة الزراعية الكاثوليكية(٢) JAC، وما إلى ذلك، والتى ترجع، إذا تتبّعنا سلالتها، إلى تلك الفئة الشديدة الخصوصية من المؤلفين الذين يحتلّون كتب المدارس الإبتدائية، من الروائيين الإقليميين والشعراء القليلى الأهمية، الذين عادةً ما يدفعُهم إلى الإحتفاء بـ «الشعب» وبالفضائل «الشعبية» عجزُهم (الذى يُعزى عادةً إلى أصولهم «الشعبية» أو البورجوازية - الصغيرة) عن الإنتصار في الأنواع الأدبية الكبرى. ويصدُق نفس الشئ على خطاب الطبقة العاملة، حتى إذا كان هذا الخطاب يدينُ، عن طريق عضو النقابة أو مدرسة الحزب، لماركس أو زولا أكثر مما يدينُ لچان إيكار Jean Aicard ، أو إرنست پيرّوشون Ernest Perrochon ، أو چان ريشپان Jean Richepin ، أو فرانسوا كوپيه François Coppée. ولفهم هذا الخطاب، الذى تؤسِّسه التسجيلات الشعبوية (التى كرَّسها إنتصار أدب جهاز التسجيل وموضة قصص الحياة) على أنه أهم الموضوعات، لابد للمرء أن يلتقط من جديد مُجمل نسق العلاقات التى يُعدّ هذا الخطاب نتاجاً لها، مُجمل منظومة الشروط الإجتماعية لإنتاج منتجى الخطاب (وخصوصاً، المدرسة الإبتدائية) ولإنتاج الخطاب نفسه، ومن ثم مجمل مجال إنتاج الخطاب حول «الشعب»، وبالأخص الأقاليم الخاضعة في المجال الأدبى والمجال السياسى. وهكذا تجد نفسك من جديد حيث بدأت، بعيداً على أية

حالٍ عن «الشعب» كما تدركه المخيِّلة الشعبوية.

بإختصار، فإن «الثقافة الشعبية» تشبه الحيوان الخيالى* snark عند لويس كارول Lewis Carroll، في أن نفس المقولات التى يتتبعه المرء عن طريقها لكى يُعطيه طابعاً مفهومياً، والأسئلة التى يسألها المرء عنه، غير ملائمةٍ جميعها. وبدلاً من الحديث عموماً عن «ثقافةٍ شعبية»، سوف آخذ مثال ما يُسمّى «اللغة الشعبية». فأولئك الذين يتمردون ضد تأثيرات السيطرة التى تجرى ممارستها من خلال إستخدام اللغة. المشروعة عادةً ما يصلون إلى نوعٍ القلب لعلاقة القوة الرمزية ويعتقدون أنهم يفعلون الشئ الصحيح بأن يُكرسوا اللغة الخاضعة بوصفها كذلك، في شكلها الأكثر إستقلالاً ذاتياً، على سبيل المثال، أى العامِّية. هذا العكسُ من **لأجل** إلى **ضد**، والذى يمكن ملاحظته كذلك، حين يتعلق الأمر بالثقافة، حين يتحدث الناس عن «الثقافة الشعبية»، مازال أحد تأثيرات السيطرة. فمن التناقض حقاً أن نُعرِّف اللغة الخاضعة بعلاقتها باللغةِ المسيطرة التى لا يمكن تعريفها هى نفسها إلاّ بعلاقتها باللغة الخاضعة. وفي الحقيقة، ليس ثمة تعريف آخر للّغة المشروعة سوى أنها رفضٌ للّغة الخاضعة، التى تقيم الأولى معها علاقةً هى علاقةُ الثقافة بالطبيعة: فليس من قبيل المصادفة أن يتحدث الناس عن لغة «نيئة»، عن "Langue verte" (حرفياً «لغة خضراء»)، أو عن «عامية العالم السفلى».وما يُسمّى «لغة شعبية» هو أنماط من الكلام تبدو، من وجهة نظر اللغةِ المسيطرة، أنها طبيعية، بدائية، همجية، مبتذلة. وأولئك الذين يتحدثون، بدافع الحاجة إلى إعادة الإعتبار، عن اللغة أو الثقافة الشعبية هم ضحايا المنطق الذى يقود الجماعات الموصومة إلى الزعم بأن الوصمةَ هى علامةُ على هويتها.

بوصف العامية شكلاً متميزاً من اللغة «المبتذلة» - حتى في عيون بعض المسيطرين - فإنها [العامية] نتاجُ سعيٍ إلى تميُّزٍ مازال رغم ذلك خاضعاً، ومحكوماً عليه بهذه الحقيقة بأن يُنتج تأثيرات متناقضة، لا يمكن فهمها حين يحاول المرء إدراجها ضمن بديل المقاومة أو الخضوع الذى يحدِّدُ التفكير العادى في «اللغة الشعبية». حين يقود السعىُ الخاضعُ إلى التميُّز الخاضعين إلى تأكيد ما يميزهم، أى، ذلك الذى باسمه يتم إخضاعهم وتأسيسهم بوصفهم مبتذلين، هل يكون علينا الحديث عن مقاومة؟ وبعبارة أخرى، إذا لم يكن لدَّى. لكى أقاوم، موردٌ آخر سوى إدعاء الحق فيما باسمه يتم إخضاعى، هل تكون هذه مقاومة؟ سؤال ثانٍ: حين يعمل الخاضعون، من جهة أخرى، على تحطيم ما يُصنِّفَهم على أنهم «مبتذلون» وعلى الإستحواذ على ما يبدون بالنسبة له مبتذلين (مثلاً، اللهجة الباريسية، في فرنسا)، هل يُعدُّ هذا خضوعاً؟ أعتقد أن هذا تناقضٌ لا يقبل الحل: هذا التناقض، المنقوش في ذات منطق السيطرة الرمزية، هو شئٌ لن يعترف به من يتحدثون عن «الثقافة الشعبية». قد تكون المقاومةُ إستلابيةً وقد يكون الخضوعُ مُحرِّراً. هذا هو تناقضُ الخاضعين، ولا فكاك منه. وفي الحقيقة، فإن المقاربة المناسبة لهذا الموضوع ستكون أكثر تعقيداً، لكننى أعتقد أن هذا كافٍ لإحداث بعض الإضطراب في المقولات البسيطة، خصوصاً التعارض بين المقاومة والخضوع، التى عادةً ما يجرى التفكير في هذه الأسئلة على أساسها. فالمقاومة تجرى في ميادين مختلفة تماما عن ميدان الثقافة بالمعنى الضيِّق للكلمة - حيث لا تكونُ أبداً في حوزة أشد الناس بؤساً، وتشهد على ذلك كل أشكال «الثقافة - المضادة» التى، كما يمكن أن أبيِّن، تفترضُ سلفاً على الدوام رأسمالاً ثقافياً مُعيناً. وهى تأخذ أشد الأشكال مُباغتَةً، إلى الحدِّ الذى تظل معه بدرجة أو بأخرى غير مرئية بالنسبة للعين المثقفة.

الهوامش

- بحث ألقى في حلقة لوزان الدراسية حول سوسيولوچيا وتاريخ الفن، يومى ٤ - ٥ فبراير ١٩٨٢

* التحدث بلسان الشعب: أى لصالحه وبدلاً منه - م

(١) هوسونيه هو أحد شخصيات رواية فلوبير **التربية العاطفية**. بعد مرحلة شباب راديكالية، أصبح أحد الموظفين المسئولين عن الرقابة على المسرح.

(٢) الشبيبة الزراعية الكاثوليكية Juenesse agicole catholique : حركة اجتماعية.

* سنارك: Snark : حيوان خرافى إبتدعه لويس كارول المولود عام ١٨٧٦ - م



11

التفويض والصنمية السياسية

التفويض الذى بموجبه يمنحُ شخصٌ ما سلطةً، كما يقال، لشخصٍ آخر، نقلُ السلطة الذى بمقتضاه يُرخِّص مُوكِّل لوكيل بأن يُوقِّع بدلاً منه، بأن يتصرَّف بدلاً منه، بأن يتحدث بدلاً منه، يمنحه توكيلاً، أى يمنحه plena potentia agendi، السلطة الكاملة للتصرف نيابةً عنه، هذا التفويض هو فعل معقَّد يستحق التأمل. وحاملُ السلطة الكاملة، الوزير، الوكيل، المفوَّض، المتحدث الرسمى، النائب، البرلمانى، هو شخصٌ لديه إنتداب، أو توكيل، أو تكليف لكى يُمثِّل - وهذه كلمة متعددة المعانى على نحوٍ غير عادى -، أى لكى يبيِّن مصالح شخصٍ أو جماعةٍ ويجعل لها قيمة. لكن إذا كان صحيحاً أن التفويض يعنى تكليف شخصٍ ما بوظيفةٍ، أو بمهمة، بنقل هذه السلطة إليه، فلابد للمرء أن يتساءل عن كيف يتأتى للوكيل أن يستطيع إمتلاك سلطةٍ على ذلك الذى يمنحه السلطة. حين يتحقق فعلُ التفويض بواسطة شخص واحد لصالح شخص واحد، تكون الأمور واضحة نسبياً. لكن، حين يكون شخصٌ واحد حاملاً لسلطات حشدٍ من الأشخاص، فإن من الممكن أن يكون متقلداً لسلطةٍ مُتسامية بالنسبة لكل واحدٍ من مُوكِّليه، وفي نفس الوقت، يمكنه أن يكون على نحوٍ ما تجسيداً لهذا النوع من تسامى الإجتماعى الذى أشار إليه الدوركهايميون مراراً.

لكن هذا ليس كل شئ، فعلاقة التفويض تهدِّد بأن تُخفى حقيقة علاقة التمثيل وتناقض المواقف التى لا يمكن فيها لجماعةٍ أن توجدَ إلاّ عن طريق

تفويض شخصٍ فريد - هو السكرتير العام، أو البابا، إلى آخره - يمكنه أن يتصرف باعتباره شخصاً معنوياً، أي بديلاً عن الجماعة. في كل هذه الحالات، وطبقاً للمعادلة التى وضعها المعياريون - الكنيسه هى البابا - فإن الجماعة، **في الظاهر**، هى التى تصنع الرجل الذى يتكلم بدلاً منها، بإسمها - وهذا هو التفكير بلغة التفويض -، بينما، **في الواقع**، يكون من الصواب أيضاً على نحو الإجمال القول بأن المتحدث الرسمى هو الذى يصنع الجماعة. ويرجع هذا إلى أن الممثل يوجد، **لأنه يمثل** représente (فعل رمزى)، إلى أن الجماعة الممثَّلة، المرموز لها، توجد وتمنح الوجود لممثلها بدوره بوصفه ممثلاً لجماعة. وفي هذه العلاقة الدائرية نرى جذر الوهم الذى يتيح، في النهاية للمتحدث الرسمى أن يظهر وأن يتظاهر بأنه **علّة ذاته** causa sui ، بأنه علّة ما ينتج سلطته، كأن الجماعة التى تجعل منه متقلداً لسلطاتٍ ليست موجودة - أو، على أية حال، ليست موجودة وجوداً كاملاً، بوصفها جماعة ممثَّلةً - إذا لم يكن هو موجوداً ليجسدها.

وقد تم إخفاء هذه الدائرة الأصلية للتمثيل: فقد تم إستبدالها بحشد من المسائل، أكثرها شيوعاً هى مسألة إكتساب الوعى. تم إخفاء مسألة الصنمية السياسية والعملية التى على أساسها يؤسس أفراد ما أنفسهم (أو يتم تأسيسهم) بوصفهم جماعةً عن طريق فقدانهم للسيطرة على الجماعة التى يؤسسون أنفسهم في داخلها ومن خلالها. ثمة تناقض ثنائى كامن في السياسة التى تكون حقيقتها أن الأفراد - بقدر ما يكونون أشد حرماناً - لا يستطيعون أن يؤسسوا أنفسهم (أو يتأسسوا) كجماعة، أى كقوةٍ قادرة على أن تكون منهومة وأن تتحدث وتنال الإصغاء، إلا بتجريد أنفسهم لصالح متحدثٍ رسمى. لابد من المخاطرة دائماً بالوقوع في الإستلاب

السياسى من أجل الإفلات من الإستلاب السياسى. (وفي الحقيقة، فإن هذا التناقض الثنائى لا يوجد حقاً إلاّ بالنسبة للخاضعين. ويمكن، تبسيطاً، القول بأن المسيطرين يوجدون دائماً، بينما لا يوجد الخاضعون إلاّ إذا عبأوا أنفسهم أو إمتلكوا أدوات تمثيل. وربما باستثناء فترات إعادة النظام التى تعقب الأزمات الكبرى، تجد أن للمسيطرين مصلحة في حرية العمل، في إستراتيچيات مستقلة ومعزولة عن الفاعلين يكفى أن تكون معقولة لتصير عقلانية وتعيد إنتاج النظام القائم).

إن عمل التفويض هو الذى يصبح، بنسيانه وتجاهله، مبدأ الإستلاب السياسى. والوكلاء والمفوَّضون، بمعنى كهنة الطائفة الدينية أو وزراء الدولة هم، طبقاً لصيغةماركس بصدد الصنمية، من «نتاجات عقل الإنسان التى تظهر وكأنها تتمتع بحياة خاصة بها». الأصنام السياسية هى أناس، وأشياء، وكيانات، يبدو أنها لا تدين إلاّ لنفسها بوجود منحها إياه الفاعلون الإجتماعيون؛ والموكِّلون يعبدون ما خلقوه هم أنفسهم. ويكمن التقديس السياسى على وجه الدقة في حقيقة أن القيمة التى تتمتع بها الشخصية السياسية، هذا النتاج لعقل الإنسان، تبدو وكأنها ملكية موضوعية غامضة للشخص، كسحر، ككاريزما؛ يبدو **التفويض** ministerium وكأنه **سر** mysterium. ومرة أخرى يمكننى الاستشهاد بماركس، **ببعض التحفّظ** cum grano salis، بالطبع، لأن من الواضح أن تحليلاته للصنمية لم تضع في إعتبارها (ولهذا سبب) الصنمية السياسية. قال ماركس، في نفس المقطع الشهير: «لا تحمل القيمةُ على جبهتها كتابةً تقول ما هى». وهذا هو نفس تعريف الكاريزما، هذا النوع من السلطة الذى يبدو أنه هو نفسه مبدأ ذاته.

هكذا، فإن التفويض هو الفعل الذى تتكون من خلاله جماعة ما بامتلاكها لمجموع تلك الأشياء التى تصنع الجماعات، أى بامتلاكها لدوام ولمندوبين دائمين، لمكتبٍ بكل معانى هذه الكلمة، وقبل كل شئ بمعنى نمط التنظيم البيروقراطى، بختم، وشعار، وتوقيع، وتفويض بالتوقيع، وختامة رسمية، إلى آخره. توجد الجماعة لأنها تتمتع بجهاز تمثيل دائم يتمتع **بسلطات التصرف المطلقة** plena potentia agendi **وبالختم الأصيل** sigillum authenticum، ومن ثم فإنه قادر على أن يحلّ محل (الحديث بإسم، يعنى الحديث بدلاً من) الجماعة المتسلسلة، المكونة من أفراد منفصلين ومعزولين، في حالة تجدُّد دائمة، لا يستطيعون التصرف والكلام إلاّ عن أنفسهم. وفعل التفويض الثانى، الأكثر خفاءً بكثير والذى يجب أن أعود إليه، هو الفعل الذى تقوم من خلاله الهيئة الإجتماعية المتأسسة على هذا النحو، الحزب، أو الكنيسة، إلى آخره، بتوكيل شخص ما. وأنا أستخدم كلمة التوكيل البيروقراطية عن قصد، وهذا الشخص سيكون هو السكرتير - كلمة مكتب تتمشى تماماً مع كلمة سكرتير - سيكون هو الكاهن، أو السكرتير العام، إلى آخره. لم يعد الموكِّل هو الذى يحدِّد مفوضه، بل المكتب الذى يوكِّل مندوباً ذا سلطات مطلقة. وأود أن أستكشف هذا النوع من الصندوق الأسود: أولا، الإنتقال من الذوات الذرية إلى المكتب، وثانياً، الإنتقال من المكتب إلى السكرتير. ولتحليل هاتين الاليتين، فإن لدينا نموذجٌ هو نموذج الكنيسة، تملك الكنيسة ومن خلالها كلُّ واحد من أعضائها، «إحتكار التلاعب المشروع بثروات الخلاص». والتفويض، في هذه الحالة، هو الفعل الذى تفوض عن طريقة الكنيسة (وليس المؤمنون البسطاء) للكاهن سلطة التصرف بدلاً منها.

فيم يتمثل سر التفويض؟ يصبح الوكيل، عن طريق التفويض اللاواعى - وقد جعلته يبدو واعياً، لضرورات التوضيح عن طريق نموذج مناظر لفكرة العقد الإجتماعى - ، قادراً على التصرف بديلاً للجماعة ولموكليها. وبعبارة أخرى، فإن الوكيل هو على نحوٍ ما في علاقة كناية مع الجماعة، إنه جزءٌ من الجماعة يمكنه القيام بوظيفة علامة تحل مجمل الجماعة. يمكنه القيام بوظيفة علامة سلبية، موضوعية، تعنى، تبُدى وجود موكليها، بوصفه ممثلاً، بوصفه جماعةً متجسِّدة في **دُمية** in effigie (فالقول بأن نقابة الإتحاد العام للعمال .C. G. T قد جرى استقبالها في قصر الإليزيه، يعنى القول بأن العلامة جرى استقبالها بدل الشئ المعنى). لكنه، فضلاً عن ذلك، علامة تتكلم، ويمكنها، بوصفها متحدثاً رسمياً، أن تقول ما هى، وماذا تفعل، وماذا تُمثّل، وماذا يمثله التمثيل. وحين يقول المرء أن «نقابة الإتحاد العام للعمال .C.G.T قد جرى استقبالها في قصر الإليزية»، فإنه يود القول بأن مجموع أعضاء هذه المنظمة قد تم التعبير عنهم بطريقتين: من خلال حقيقة التبدِّى، حقيقة وجود الممثل، وبالتالى، من خلال خطاب الممثل. وفي نفس الوقت، يمكن للمرء أن يرى بوضوح كيف تكون إمكانية التحريف dé-tournement منقوشة في نفس فعل التفويض. وبقدر ما يقوم الموكلون، في غالبية أفعال التفويض، بمنح وكيلهم شيكاً على بياض، ألا يكون السبب في أنهم **يُحلّونه محلهم** أنهم عادةً ما يجهلون الأسئلة التى سيكون على الوكيل أن يجيب عليها. وفي تقاليد العصور الوسطى، كان يُطلق على هذا الإيمان بالوكلاء الذين يحلون محل المؤسسة إسم fides implicita. وهو تعبير رائع يمكن نقله إلى السياسة بسهولةٍ تامة. فكلما زاد حرمان الناس، ثقافياً على وجه الخصوص، كلما كانوا مجبرين وميالين أكثر إلى إحلال

وكلاء محلهم لتكون لهم كلمة سياسية. وفي الحقيقة، فإن الأفراد في الحالة المعزولة، الأفراد الصامتين، المحرومين من الكلام، الذين ليست لديهم لا قدرة ولا سلطة جعل الناس تنصت إليهم، وتفهمهم يجدون أنفسهم في مواجهة خيار إما أن يصمتوا أو يصبحوا ناطقين.

وفي الحالة الحدِّية للخاضعين، فإن فعل الترميز الذى يتم بواسطته تأسيس المتحدث الرسمى، تأسيس «الحركة»، يكون متزامناً مع تأسيس الجماعة؛ العلاقة تصنع الشئ المشار إليه، يتماهى الدال مع الشئ المدلول، الذى لن يوجد بدونه، الذى يُختزلُ إليه. والدال ليس فقط ذلك الذى يعبر عن، ويمثل، الجماعة المدلولة؛ بل إنه ذلك الذى يعنى وجودها، ذلك الذى يُعبِّرُ عن، ويُمثِّل، الجماعة المدلولة؛ بل إنه ذلك الذى **يعنى** وجودها، لذلك الذى يملك سلطة إستدعاء الجماعة التى يدل عليها إلى الوجود المرئى، وذلك بأن يحشدها. إنه الشخص الوحيد الذى يستطيع، تحت شروط معينة، ومستخدماً السلطة التى يخولها له التفويض، أن يحشد الجماعة: وهذا هو الإظهار la manifestation. فحين يقول: «سأبين لكم أننى ممثلٌ لأناس، وذلك بأن أقدم لكم الناس الذين أمثلهم» (وهذا هو الجدال الأبدى حول عدد المتظاهرين)، فإن المتحدث الرسمى يُظهر مشروعيته بإظهاره لمن يفوِّضونه. لكن لديه سلطة إظهار المتظاهرين لأنه، على نحوٍ معين، هو الجماعة التى يُظهرها.

وبعبارة أخرى، يمكن للمرء أن يبين بوضوح بالنسبة للكوادر، كما فعل لوك بولتانسكى Luc Boltanski، وكذلك بالنسبة للبروليتاريا، أو الأساتذة، أنهم، في كثير من الحالات، لكى يخرجوا من الوجود الذى سمّاه سارتر بالوجود المتسلسل ويبلغوا الوجود الجماعى، ليس أمامهم من سبيلٍ

سوى المرور عبر المتحدث الرسمى. هذا هو التشيؤ في «حركة»، في «منظمة»، تتيح، من خلال **قانون صُنعى** fictio juris غطى للسحر الإجتماعى، لمجرد **مجموع من الأشخاص المتعددين** -collectio person arum plurium أن يوجدوا كشخصية معنوية، **كفاعل إجتماعى**.

وأود أن أتناول مثالاً مستعاراً من السياسة اليومية تماماً، العادية تماماً، التى نجدها تحت عيوننا كل يوم. وذلك لكى أجعل نفسى مفهوماً رغم أننى أخاطر بذلك بأن أصبح مفهوماً على نحو أسهل مما يجب، ذلك النوع من شبه - الفهم العام الذى هو العقبة الرئيسية أمام الفهم الحقيقى. فالأمر الصعب، في السوسيولوچيا، هو الوصول إلى حد التفكير على نحو مندهش تماماً، مرتبك تماماً، في أشياءٍ يظن المرء أنه قد فهمها على الدوام. وهذا هو السبب في أنه يجب البدء في بعض الأحيان بأصعب الأشياء للتوصل إلى فهم حقيقى لأبسطها. وأعود إلى مثالى: خلال أحداث مايو ١٩٦٨، شهد المرء ظهور مسيو بايبه Bayet الذى لم يكف، طوال «اللقاءات اليومية» Journées ، عن التعبير عن الخريجين بوصفه رئيس جمعية الخريجين، وهى جمعية لم يكن لها، على الأقل في تلك الفترة، أى قاعدة عملياً. أمامنا هنا حالة إغتصاب نمطية، فيها شخص يبعث الإعتقاد (فيمن؟ على الأقل في الصحافة التى لا تعترف ولا تعرف سوى المتحدثين الرسميين، وتبعث بالآخرين إلى زاوية «الآراء الحرة») بأن «وراءه» جماعة عن طريق حقيقة أنه يستطيع الحديث بأسمها، بوصفها شخصية معنوية، دون أن يُكذبه أحد. (هنا يبلغ المرء أقصى حدود المسألة: إذ يستطيع بالأحرى أن يكون في مأمنٍ من التكذيب كلما قلّ عدد أتباعه، ويكون غياب التكذيب دليلاً بالفعل على غياب الأتباع). ماذا يستطيع المرء أن يفعل ضد رجل كهذا؟

يمكن أن يحتج علناً، ويمكن أن يقيم دعوى. وحين يريد أعضاء في الحزب الشيوعى أن يتخلصوا من مكتبهم، تتم إعادتهم إلى التسلسل، إلى التكرار، إلى حالة الأفراد المعزولين الذين يجب أن يمتلكوا متحدثاً رسمياً، ومكتباً، وجماعة لكى يتخلصوا من المتحدث الرسمى، ومن المكتب، ومن الجماعة (وهذا ما شجبته دائماً غالبية الحركات، وخصوصاً الحركات الإشتراكية، بوصفه الخطيئة الكبرى، أى «نزعة الإنشقاق»)، وبعبارة أخرى، ماذا يستطيع المرء أن يفعل لمحاربه إغتصاب المتحدث الرسمى؟ هناك، بالتأكيد، الردود الفردية ضد كل أشكال السحق من جانب المجموع، **الخروج والصوت** exit and voice ، كما يقول البرت هيرشمان Albert Hirschman ، الخروج أو الاحتجاج. لكن بإمكان المرء كذلك أن ينشئ جمعية أخرى. وإذا رجعتم إلى صحف تلك الفترة، لوجدتم أنه حوالى يوم ٢٠ مايو ١٩٦٨، شهد المرء ظهور جمعية خريجين أخرى لها سكرتير عام، وختم، ومكتب، إلى آخره. ليس ثمة مخرج.

من هنا، فإن هذا النوع من فعل التأسيس الأول، بالمعنى المزدوج، الفلسفى والسياسى، الذى يمثله التفويض، هو فعل سحرى يتيح الوجود لما لم يكن سوى مجموعةً من الأشخاص المتعددين، سلسلة من الأفراد المتعارضين، في هيئة شخصيةٍ إفتراضية، في هيئة **كيان مندمج** corpo-ratio، في هيئة جسد، جسد صوفى متجسِّد في جسد (أو أجساد) بيولوجيـ (ـة)، corpus corporatum in corpore corporato .

التكريس الذاتى للوكيل

بعد أن أوضحت كيف يكون الإغتصاب كامناً بالقوة في التفويض، كيف

أن الحديث من أجل - أى الحديث لصالح وباسم شخصٍ ما - يتضمن النزوع إلى الحديث بدلاً منه، أود أن أطرح الإستراتيجيات الكلية التى عن طريقها يميل الوكيل إلى تكريس نفسه. لكى يتمكن الوكيل من مماهاة نفسه مع الجماعة والقول «أنا الجماعة»، «أنا موجود، إذن فالجماعة موجودة»، يجب عليه بشكل ما أن يلغى نفسه داخل الجماعة، أن يهب نفسه للجماعة، أن يصيح ويعلن: «أنا لا أوجد إلاّ من أجل الجماعة». إن إغتصاب الوكيل متواضع بالضرورة، إنه يفترض التواضع. وهذا بلاشك ما يجعل كل رجال الجهاز apparatchiks يبدون كأنهم عائلة واحدة. ثمة نوعٌ من الإيمان الشئ البنيوى لدى الوكيل الذى يجب، لكى يستحوذ على سلطة الجماعة، أن يتماهى مع الجماعة، أن يختزل نفسه إلى الجماعة التى تمنحه السلطة. لكننى أودّ أن أستشهد بكانط الذى يلاحظ، في **الدين في نطاق العقل البسيط***، أن كنيسة تُقام على أساس الإيمان غير المشروط، وليس على أساس إيمانٍ عقلانى، لن يكون لديها «خُدَّام» (ministri) بل «موظفون من منزلةٍ عالية يأمرون (officiales)، وحتى حين لا يظهرون بكل بهاء المراتبية»، مثلما في الكنيسة البروتستانتية، فإنهم حين «يهبوّن متحدثين ضد إدعاءٍ معين، يودّن رغم ذلك أن يُعتبروا الشراح الوحيدين المرخص لهم بشرح الكتابات المقدسة» وبذلك يحوِّلون «خدمة الكنيسة (ministeri-um) إلى سيطرةٍ على أعضائها (imperium)، رغم أنهم، لإخفاء هذا الإغتصاب، يستخدمون لقب الخُدام المتواضع» . إذ أن سرَّ التفويض لا يعمل إلاّ بشرط أن يُخفى المفوَّضُ إغتصابه، و**السيطرة** imperium التى يكسبه الإغتصاب إياها، بتأكيد أنه خادم بسيط وذليل. فقلب خصائص الموقع لصالح الشخص لا يكون ممكناً إلاّ بقدر ما يتم إخفاؤه: وهذا هو نفس

تعريف السلطة الرمزية. فالسلطة الرمزية هى سلطة تفترض الإعتراف، أعنى إساءة معرفة العنف الذى تتم ممارسته من خلالها. ومن ثم، فإن العنف الرمزى للمفوَّض لا يمكن ممارسته إلا بواسطة هذا النوع من التواطؤ الذى يمنحه إياه، بتأثير إساءة المعرفة الذى يُشجعُ الإنكار، أولئك الذين يُمارس عليهم هذا العنف.

وهذا ما يقوله نيتشه بشكل جيدٍ جداً في **المسيخ الدّجال** L'Antéchrist ، الذى لا يعدُّ نقداً للمسيحية بقدر ما هو نقد للوكيل، للمفوض، لقس العقيدة الكاثوليكية الذى يُعدُّ تجسيداً للوكيل: والسبب في هذا أنه في هذا الكتاب يلقى باللوم على نحو وسواسى على القسيس وعلى النفاق الكهنوتى وعلى الاستراتيجيات التى عن طريقها يجعل الوكيل نفسه مطلقاً، يكرس نفسه. والوسيلة الأولى التى يمكن للكاهن استخدامها هى التى تتمثل في جعل نفسه يبدو ضرورياً. وقد أوضح كانط بالفعل اللجوء إلى ضرورة الشرح، ضرورة القراءة المشروعة. أما نيتشه فيميزها بكل وضوح: «هؤلاء الإنجيليون، لا يستطيع المرء قراءتهم بطريقة مفرطة التعقل، فلديهم صعوبتهم المختبئة وراء كل كلمة» (ص٦٩). وما يلمح إليه نيتشه هو أن الوسيط، لكى يكرس نفسه بوصفه مفسراً ضرورياً، عليه أن ينتج الحاجة إلى نتاجه الخاص. ولهذا، يجب أن ينتج الصعوبة التى يستطيع هو وحده أن يحلها. إن الوكيل يقوم على هذا النحو - وسأستشهد مرة أخرى بنيتشه - «بتحويل نفسه إلى مقدّس». لإثبات أنه ضرورى، يلجأ الوكيل كذلك إلى إستراتيجية «الورع اللاشخصى». «لا شئ يمكن أن يكون مُخرِّباً بشكل أكثر عمقاً، وجوهرية من «الواجب اللاشخصى» من التضحية بالتجريد على مذبح آله رهيب*». (ص١٩). الوكيل هو ذلك الذى يكلف

نفسه بمهام مقدسة: «لدى كل الشعوب تقريباً، نجد أن الفيلسوف ليس سوى إمتداد للنمط الكهنوتي، وهذا الميراث الكهنوتي، الدفع بعملة مزيفة، لن يعود يدهشنا. فحين تكون للمرء مهام مقدسة، مثل مهام وعظ، وخلاص، وإفتداء الإنسان، (...) ألا يجد المرء هو نفسه الخلاص عن طريق مهمة لهذه؟» (ص٢١).

وتجد كل إستراتيجيات الكاهن أساسها في الإيمان السيئ، بالمعنى السارتري للكلمة، في الكذب على النفس، «الكذب المقدس» الذي بواسطته يحدد القس قيمة الأشياء بقوله أن الأشياء الحسنة هي بشكل مطلق الأشياء التي تكون حسنة بالنسبة له (ص٤١): القس، كما يقول نيتشه، هو الذي «يطلق إسم الرب على إرادته الخاصة» (ص٧٧). (ويمكننا القول بالمثل: أن الشخص السياسي يطلق إسم الشعب، والرأي، والأمة، على إرادته الخاصة). سأورد نيتشه من جديد" «القانون، إرادة الرب، الكتاب المقدس، الوحي - كلمات كثيرة لتسمية الشروط التي طبقاً لها يبلغ الكاهن السلطة، التي عن طريقها يحافظ على سلطته -، وهذه المفاهيم تكمن في أساس كل التنظيمات الكهنوتية، في أساس كل أشكال السيطرة الكهنوتية،أو حتى الفلسفية - الكهنوتية» (ص٩٤). ومايود نيتشه قوله، هو أن المفوَّضين يُرجعون إلى أنفسهم القيم الكلية، أنهم يستحوذون على القيم، أنهم «يصادرون الأخلاق» (ص٧٠)، أنهم من ثم يحتكرون مقولات الرب، والحقيقة، والحكمة، والشعب، والرسالة، والحرية، إلى آخره. لمن يجعلونها مرادفة؟ لأنفسهم هم. «أنا الحقيقة»، إنهم يجعلون أنفسهم مقدسين، يُكرسُون أنفسهم وفي نفس الآن، يُحدِّدون الحد الفاصل بينهم وبين الدنيويين البسطاء؛ وبذلك يصبحون، كما يقول نيتشه، «مقياس كل الأشياء».

ويمكن أن نرى أداء الإتضاع الكهنوتى على أفضل نحوٍ فيما سأسمية **تأثيـر الوحى**، الذى بفضله يُنطقُ المتحدثُ الرسمى الجماعة التى يتحدث باسمها، متحدثاً بذلك بكل سلطة عن هذا الغائب الذى لا يمكن الإمساك به: فعن طريق محو نفسه تماما لصالح الرب أو الشعب يصبح الكاهن رباً أو شعباً. لأننى أصبح لاشئ - ولأننى قادر على أن أصير لاشئ، على محو نفسى، على نسيان نفسى، على التضحية بنفسى، على التفانى - فإننى أصبح كل شئ. أنا لست سوى وكيل الرب أو الشعب، لكن من أتحدث باسمه هو كل شئ، وبهذه الصفة فإننى كل شئ. إن تأثير الوحى هو إزدواج حقيقى في الشخصية: فالشخص الفرد، الأنا، ينمحى لصالح شخص معنوى متعالٍ («إننى أهب شخصى لفرنسا»). وشرط بلوغ الكهانة هو meta-noia تجاوز حقيقى للناموس، تبدُّل حقيقى: إذ يجب أن يموت الفرد العادى لكى يأتى الشخص المعنوى. مِت وتحوَّل إلى مؤسسة (هذا ما تفعله طقوس الترسيم). وعلى نحو متناقض، فإن من جعلوا من أنفسهم لاشئ ليصبحوا كل شى باستطاعتهم عكس شروط العلاقة وتوجيه اللوم إلى الذين ليسوا سوى أنفسهم، الذين لا يتحدثون إلاّ باسم أنفسهم، لأنهم ليسوا لاشى لا في الواقع ولا في القانون (لأنهم ليسوا قادرين على التفانى، إلى آخره). وهذا هو حق التأنيب، حق التجريم، الذى هو أحد مكاسب المناضل.

وباختصار، فإن تأثير الوحى هو إحدى تلك الظواهر التى نتوهم أننا نفهمها بسرعة بالغة - فقد سمعنا جميعنا حديثاً عن العّرافة بيثيا* Py-thie، عن كهنة يفسرون خطاب الوحى - ولم ندر كيف نتعرف عليها في مجموع المواقف التى يتحدث فيها شخص ما باسم شئٍ يجعله هذا المتحدث موجوداً عن طريق خطابه ذاته. وترتكز سلسة كاملة من التأثيرات الرمزية

التى تتم ممارستها كل يوم في السياسة على هذا النوع من التكلم البطنى entriloquie المغتصب المتمثل في إنطاق من يتكلم المرء باسمهم، إنطاق من يملك المرء حق الكلام باسمهم، إنطاق الشعب الذى يملك المرء الترخيص للكلام باسمه. ومن النادر جداً، حين يقول شخص سياسى «الشعب، الطبقات الشعبية، الجماهير الشعبية»، إلى آخره، ألا يُحدث تأثير الوحى، أى الإجراء المتمثل في إنتاج الرسالة وفك شفرة الرسالة في آن واحد، في إثارة الإعتقاد «بأننى آخر»، بأن المتحدث الرسمى، البديل الرمزى البسيط للشعب، هو حقاً الشعب بمعنى أن كل ما يقوله هو حقيقة وحياة الشعب.

إن الإغتصاب الكامن في حقيقة تأكيد المرء لنفسه كشخص قادر على الكلام «بإسم» هو الذى يُجيز الإنتقال من الصيغة الدلالية إلى صيغة الأمر. فإذا قلت، أنا، پيير بورديو، الذرة الفريدة، في الحالة المعزولة، الذى لا أتحدث إلاّ بإسم نفسى، إذا قلت: يجب عمل هذا الشئ أو ذاك، قلب الحكومة أو رفض صواريخ پيرشينج، فمن سيتبعنى؟ لكن، إذا كنت في شروط لائحية تتيح لى الظهور كمتحدث «باسم الجماهير الشعبية»> أو **بالأولى** a fortiori «باسم الجماهير الشعبية والعلم، باسم الإشتراكية العلمية»، فإن هذا يغيّر كل شئ. إن الإنتقال من الصيغة الدلالية إلى صيغة الأمر - وقد أحسَّ الدوركهايميون بذلك جيداً، فقد حاولوا إقامة أخلاقٍ على أساس علم العادات - يفترض الإنتقال من الفرد إلى المجموع، وهو مبدأ كل قيدٍ معترفٍ به أو قابل للإعتراف. ان تأثير الوحى، الشكل النهائى للأدائية، هو الذى يسمح للمتحدث الرسمى المرخَّصِ له بأن يُرخص لنفسه بالجماعة التى تُرخص له بممارسة قيدٍ معترف به، بممارسة عنفٍ رمزى، على كل واحدٍ من الأعضاء المعزولين للجماعة. إذا كنت أنا المجموع وقد تجسّد

رجلاً، الجماعة وقد تجسدت رجلاً، وإذا كانت هذه الجماعة هى الجماعة التى تشكل أنت جزءاً منها، الجماعة التى تحددك، التى تمنحك هويةً، التى تجعل منك أستاذاً حقاً، بروتستانتياً حقاً، كاثوليكياً حقاً، إلى آخره، فليس ثمة حقاً من سبيل سوى الطاعة. إن تأثير الوحى، هو إستغلال تسامى الجماعة بالنسبة للفرد الفريد، هذا التسامى الذى يُعمله فرد هو الجماعة فعلياً من وجهة معينة، ألا يرجع ذلك إلى أن أحداً لا يمكنه أن ينهض ليقول «أنت لست الجماعة»، وكل ما يستطيعه هو إنشاء جماعة أخرى والحصول على إعتراف بأنه وكيل تلك الجماعة الجديدة.

هذا التناقض في إحتكار الحقيقة الجماعية يكمن في مبدأ كل تأثير فرضٍ رمزى: أنا الجماعة، أى أنا القيد الجماعى، قيد المجموع على كل واحدٍ من أعضائه، أنا الجماعة وقد تجسدت رجلاً و، في نفس الوقت، أنا من يتلاعب بالجماعة باسم الجماعة ذاتها؛ أنا أرخِّص لنفسى بالجماعة التى تُرخص لى بتقييد الجماعة. (والعنف المنقوش في تأثير الوحى لا يجعل نفسه محسوساً بقدر ما يفعل في مواقف الإجتماعات، التى هى مواقف كَنَسيَّة نمطية، يستطيع فيها المتحدثون الرسميون المرخَّص لهم عادةً و، في موقف الأزمة، المتحدثون الرسميون المحترفون الذى يرخصون لأنفسهم، يستطيعون أن يتكلموا باسم كل الجماعة المجتمعة: يختبر العنف نفسه في الاستحالة شبه الفيزيقية لإنتاج كلمة مخالفة، منشقة، ضد الإجماع القسرى الذى ينتجه إحتكار الكلام وتقنيات التوصل إلى الإجماع مثل التصويت برفع الأيدى أو التصفيق للإجراءات التى تم التلاعب بها).

يجب إجراء تحليل لغوى لهذه اللعبة jeu- أو الأنـا je- المزدوجة وللإستراتيجيات البلاغية التى يظهر من خلالها الإيمان السئ البنيوى

للمتحدث الرسمى، وبالأخص مع الإنتقال الدائم من **نحن** إلى **أنا**. في الميدان الرمزى، تُترجمُ ضربات القوة إلى «ضربات شكل» - بشرط معرفة أن باستطاعة المرء أن يصنع من التحليل اللغوى أداةً للنقد السياسى، ومن البلاغة علماً للسلطات الرمزية. فحين يريد رجلُ جهازٍ أن يقوم بضربة قوةٍ رمزية، فإنه ينتقل من أنا إلى نحن، إنه لا يقول: «أعتقد أنكم، أيها السوسيولوچيون، يجب أن تدرسوا العمال»، بل يقول: «إننا نعتقد أنكم يجب»... أو «يقتضى المطلب الإجتماعى أن ...». من هنا فإن **أنـــا** الوكيل، المصلحة الخاصة للوكيل، يجب أن تختبئ خلف المصلحة المُعلنة للجماعة، ويجب على الوكيل أن «يُعمِّم مصلحته الخاصة»، كما قال ماركس، بهدف تمريرها على أنها مصلحة الجماعة. وبشكل أعم، فإن استخدام لغةٍ مُجردةٍ، كلماتٍ ضخمة مجردة مأخوذة من البلاغة السياسية، إستخدام الطنطنة اللفظية حول الفضيلة المجردة التى، كما رآها هيجل بوضوح، تُولِّدُ التعصب والإرهاب اليعقوبى (يجب أن يقرأ المرء الصياغات اللفظية المرعبة لمراسلات روبسپيير)، تشارك جميعها في منطق «الأنا المزدوجة» الذى يُقيمه الإغتصاب المشروع ذاتياً وموضوعياً للوكيل.

وأود أن أتناول مثال السجال حول الفن الشعبى. (إننى قلق بعض الشئ بشأن قابلية توصيل ما أقوله ولابد أنكم تحسّون بذلك في صعوبة التواصل). تعرفون السجال الدائر حول الفن الشعبى، الفن البروليتارى، الواقعية الإشتراكية، الثقافة الشعبية، إلى آخره، وهو سجال لاهوتى نمطى لا يمكن للسوسيولوچيا أن تدخله دون أن تقع في الفخ. لماذا؟ لأن هذا هو الميدان بإمتياز لتأثير الوحى الذى وصفته لتوّى. فما نسميه، مثلاً، الواقعية الإشتراكية هو في الحقيقة النتاج النمطى لهذا الاستبدال للأنا الخاصة

للوكلاء السياسيين، للأنا الزدانوفية إذا سميناها باسمها، أى الأنا البورچوازية الصغيرة المثقفة من المرتبة الثانية، التى تود أن يسود النظام، خصوصاً على المثقفين من المرتبة الأولى، والتى تعمم نفسها بأن تؤسس نفسها بوصفها الشعب. وسيُظهر أى تحليل أولى للواقعية الإشتراكية أنه ليس ثمة أى شئ شعبى فيما هو في الواقع نزعة شكلية أو حتى أكاديمية، تقوم على صنع أيقونات مجازىٍ شديد التجريد، **العامل**، وما إلى ذلك. (حتى لو بدا أن هذا الفن يستجيب، بطريقة شديدة السطحية، للطلب الشعبى على الواقعية). وما يجد التعبير عنه في هذا الفن الشكلى والبورچوازى الصغير - الذى، بعيداً عن التعبير عن الشعب، يؤكد إنكار الشعب، في هيئة هذا «الشعب» العارى الصدر، الملئ بالعضلات، الذى لوّحته الشمس، المتفائل، المُلتفت صوب المستقبل، إلي آخره - هو الفلسفة الإجتماعية، المثل الأعلى اللاواعى لبورچوازية صغيرة من رجال الجهاز تكشف عن خوفها الواقعى من الشعب الواقعى بالتماهى مع شعبٍ مُكتسبٍ للطابع المثالى، في يده المشعل، شعلة البشرية... ويمكن اجراء نفس التوضيح بصدد «الثقافة الشعبية»> إلى آخره. إنها حالات نمطية لإستبدال الذات. فالكاهن - وهذا ما أراد أن يقوله نيتشه -، القس، الكنيسة، رجل الجهاز في كل البلاد، يستبدل رؤيته الخاصة للعالم (التى شوّهها **الليبيدو المتسلط** libido dominandi الخاص به) برؤية الجماعة التى من المفترض أن يكون هو تعبيراً عنها. يجرى اليوم استخدام الشعب مثلما كان يُستخدم الربُّ في عصور أخرى، من أجل تصفية الحسابات بين الكهنة.

لكننا يجب أن نتساءل الآن عن كيف يمكن لكل إستراتيجيات اللعبة، أو الأنا، المزدوجة هذه أن تعمل رغم كل شئ: كيف يتأتى للعبه الوكيل المزدوجة ألا تفضح نفسها بنفسها؟ وما يجب فهمه، هو ما يمثل جوهر التفويض، أي «الدَجَل المشروع»، ولا يتعلق الأمر في الواقع بالخروج من التمثيل الساذج للوكيل المتفانى، للمناضل النزيه، للزعيم الممتلئ بإنكار الذات، للوقوع في الرؤية الكلبية للوكيل بوصفه مغتصباً واعياً ومنظماً - فهذه هى رؤية القرن الثامن عشر، على طريقة هلفيتيوس Helvetius وهولباخ Holbach، للكاهن، وهى رؤية بالغة السذاجة، رغم وضوحها الظاهر. فالدجل المشروع لا ينجح إلا لأن المغتصب ليس حاسباً كلبياً، يخدع الشعب عن وعى، بل شخصاً **يعتبر نفسه** بكل حسن طوية شيئاً آخر غير ما هو عليه.

إن إحدى الآليات التى تتيح عمل الإغتصاب واللعبة المزدوجة، إذا جاز لى أن أقول ذلك، بكل براءة، وبإخلاص كامل، هو أن مصالح الوكيل ومصالح الموكلين تتطابق بدرجة كبيرة، في كثير من الحالات، بحيث يستطيع الوكيل أن يعتقد ويبعث الإعتقاد بأنه ليس له من مصالح خارج مصالح موكليه. ولشرح هذا، أجدنى مضطراً للدوران عبر تحليلٍ معقدٍ بعض الشئ. ثمة مجال سياسى (مثلما هناك فضاء دينى، وفنى، وما إلى ذلك)، أى ثمة عالم مستقل ذاتياً، فضاء للَعب يلعب فيه المرء لعبةً لها قواعدها الخاصة؛ والأشخاص المنخرطون في هذه اللعبة لهم، نتيجة هذه الحقيقة، مصالح نوعية، مصالح يحددها منطق اللعبة وليس موكليهم. وهذا الفضاء السياسى له يسار، ويمين، وفيه متحدثون رسميون باسم المسيطرين

ومتحدثون رسميون باسم الخاضعين؛ والفضاء الإجتماعى له أيضا مسيطروه، وخاضعوه. ويتماثل هذان الفضاءان. ثمة تناظر ويعنى هذا القول **بصورة عامة** grosso modo بأن من يحتل في اللعبة السياسية موقع يسارٍ هو a يعنى بالنسبة لمن يحتل موقع يمينٍ هو b ما يعنيه من يحتل موقع يسار هو A لمن يحتل موقع يمين هو B في اللعبة الإجتماعية. وحين يريد a أن يهاجم b لتسوية حسابات نوعية، فإنه يخدم مصالحه النوعية، التى يحدِّدها المنطق النوعى للمنافسة في إطار المجال السياسى، لكنه ، في نفس الوقت، يخدم A. وهذا التطابق البنيوى للمصالح النوعية للوكلاء مع مصالح الموكلين يكمن في أساس معجزة المفوَّض ministère المخلص والناجح. فالناس الذين يحسنون خدمة مصالح موكليهم هم أناس يخدمون أنفسهم بينما يخدمون موكليهم.

وإذا كان يجب الحديث عن مصلحة، فذلك لأن هذه المقولة تقوم بعمل قطيعة؛ فهى تدمر إيديولوچيا التجرد، التى هى الإيديولوچيا المهنية للكهنة من كل نوع. فالناس المشتبكون في اللعبة الدينية أو الثقافية، أو السياسية، لهم مصالح نوعية، مهما إختلفت عن مصالح رئيس مجلس الإدارة .P.D.G، الذى يلعب في المجال الإقتصادى، فإنها ليست أقل **حيوية؛** فكل هذه المصالح الرمزية (عدم فقدان ماء الوجه، عدم فقدان دائرة إختصاصه، إفحام الخصم، الإنتصار على «تيار» معارض، الوصول إلى الرئاسة، إلى آخره) هى من نوعٍ يحدث غالباً أن الوكلاء يخدمون موكليهم وهُم يخدمونها، وهم يطيعونها (وهناك، بالتأكيد، حالات إزاحة، تدخل فيها مصالح الوكلاء في تعارض مع مصالح الموكِّلين)؛ ويحدث على كل حال، بشكل أكثر تواتراً مما يمكن أن يتوقعه المرء لو كان كل شئ يحدث بالصدفة

أو طبقاً لمنطق الإضافة الإحصائية الخالصة للمصالح الفردية، يحدث، بناءً على حقيقة التناظر، أن الفاعلين الذين يكتفون بإطاعة ما يفرضه عليهم موقعهم داخل اللعبة، يخدمون، بهذه الطريقة ذاتها وبأكثر منها، مصالح من يُفترض أنهم يخدمونهم. فتأثير الكناية يسمح بتعميم المصالح الخاصة لرجل الجهاز، يسمح بنسبة مصالح الوكيل إلى الموكلين الذين يفترض أنه يمثلهم. والميزة الأساسية لهذا النموذج تكمن في أنه يضع في الحسبان حقيقة أن الوكلاء ليسو كلبيين (أو أنهم في العادة أقل كلبية بكثير مما يمكن أن يصدقه المرء)، أنهم مشتبكون في اللعبة وأنهم يصدقون حقاً ما يفعلون.

وهناك العديد من الحالات المشابهة لهذه الحالة، يكون فيها الموكلون والوكلاء، الزبائن والمنتجون، في علاقة تناظر بنيوية. هذه هى حالة المجال الثقافى، ومجال الصحافة: فصحفى **النوفيل أوبزرفاتور** يمثل بالنسبة لصحفى **الفيجارو** ما يمثله قارئ النوفيل أوبزرفاتور بالنسبة لقارئ الفيجارو، حين يتمتع بتسوية حساباته مع صحفى الفيجارو، فإنه يُسعد قارئ النوفيل أوبزرفاتور، دون أن يسعى أبداً لأن يعجبه بشكل مباشر. هذه آليه بالغة البساطة لكنها تكذِّب التمثيل المألوف للفعل الإيديولوچى على أنه خدمة مغرضة أو خنوع مغرض، على أنه خضوع مُغرض لوظيفة: فصحفى الفيجارو ليس الطبعة المبتذلة من الأسقف أو الخادم المأجور للرأسمالية، إلى آخره، إنه أولاً صحفى يستحوذ عليه، حسب اللحظة، وسواس النوفيل أوبزرفاتور أو **ليبيراسيون**.

مُفوضو الجهاز

شدَّدْتُ حتى الآن على العلاقة بين الموكلين وبين الوكلاء. ويجب عليَّ الآن

فحص العلاقة بين هيئة الوكلاء› أى الجهاز، الذى له مصالحه وله، كما يقول ڤيبر، «ميوله الخاصة»، خصوصاً الميل إلى تأبيد ذاته، وبين الوكلاء الأفراد. فحين تؤكد هيئة الوكلاء، أو الهيئة الكهنوتية، أو الحزب، إلى آخره، حين تؤكد ميولها الخاصة، فإن مصالح الجهاز تأتى قبل مصالح الوكلاء الأفراد الذين، نتيجة لذلك، يكفون عن كونهم مسئولين أمام موكليهم ليصبحوا مسئولين أمام الجهاز: ومنذ ذلك الحين، لا يعود بالإمكان فهم خصائص وممارسات الوكلاء دون معرفة الجهاز أولاً.

يقضى القانون الأساسى للأجهزة البيروقراطية بأن يعطى الجهاز كل شئ (وخصوصاً السلطة على الجهاز) لأولئك الذين يعطونه كل شئ وينتظرون منه كل شئ لأنهم لا يملكون أى شئ أو ليسوا أى شئ خارجه؛ وبعبارات أشد فظاظة، فإن الجهاز يتمسك بدرجة أكبر بمن يتمسكون به بدرجة أكبر لأنهم من يستطيع الإمساك بهم على نحوٍ أفضل. إن زينوڤييف Zino-viev، الذى فهم هذه الأشياء جيداً جيداً، ولديه لذلك سبب، لكنه يظل أسير أحكام القيمة، يقول: «يكمن مبدأ نجاح ستالين في حقيقة أنه شخص تافه بصورة غير عادية»*. إنه يلمس منطوق القانون، ويتحدث، دائما بصدد رجل الجهاز، عن «قوة تافهة بشكل غير عادى، ومن ثم، لا تُقهَر» (ص٣٠٧). هذه صياغات جميلة جداً، لكنها زائفة بعض الشئ، لأن القصد الجدالى، الذى يغويه فعلاً، يمنعه من تناول المعطيات كما هى (مما لا يمنع من قبولها).

فالسخط الأخلاقى لا يمكنه فهم أن ينجح في الجهاز أولئك الذين يفهمهم الحدس الكاريزمى على انهم الأسوأ، الأشد عاديةً، الذين ليس لهم أى قيمة خاصة بهم. وفي الحقيقة، فإنهم ينجحون ليس لأنهم الأكثر عاديةً بل لأنهم

ليس لديهم شئ غير عـادى، ليس لديهم شئ خارج الجهاز، لاشئ يسمح لهم بالتصرف بحرية في مواجهة الجهاز، بالقيام بدور الأشرار.

ثمة إذن نوع من التضامن البنيوى، غير العارض، بين الأجهزة وبين فئات معينة من الناس، الذين يُعرَّفون سلبياً بالدرجة الأولى، وكأنهم لا يملكون أيا من الصفات التى يكون من المثير للاهتمام إمتلاكها في اللحظة المعطاه داخل المجال المعنى. وبعبارات أكثر حيادية، سأقول أن الأجهزة تود أن تكرِّس القوم المضمونين. لكن مضمونين، لماذا؟ لأنهم ليس لديهم شئ يمكنهم من معارضة الجهاز. من هنا فإن الشباب، داخل الحزب الشيوعى الفرنسى في أعوام الخمسينات مثلما في صين «الثورة الثقافية»، قد خدموا كثيراً كسجانين رمزيين، ككلاب حراسة. ان الشباب ليسوا فقط الحماس، والسذاجة، واليقين، وكل ما يربط المرء بينه وبين الشباب دون تفكير كثير؛ فهم أيضاً، من وجهة نظر النموذج الذى أطرحه، من لا يملكون شيئاً؛ هم القادمون الجدد، الذين يصلون إلى داخل المجال دون رأسمال. ومن وجهة نظر الجهاز، فإنهم وقود المدافع لقتال الكبار الذين، بما بدأوا يكتسبونه من رأسمال، سواء عن طريق الحزب، أو بأنفسهم، يستخدمون هذا الرأسمال لتحدى الحزب. فمن لا يملك شيئا لا يتحفظ؛ وسوف تكون معارضته أقل بقدر ما يعطيه الجهاز الكثير، بقدر عدم تحفظه، وبقدر إلغائه لنفسه. وهكذا أمكن خلال الخمسينات لهذا المثقف ذى الخمسة والعشرين عاماً أو ذاك أن يكون له **بحكم وظيفته** ex officio، عن طريق تفويض الجهاز، جماهير لا يتمتع بها سوى أكثر المثقفين رسوخاً، لكن هذه الجماهير، إذا جاز لى القول، هى على حساب المؤلف.

هذا النوع من القانون الحديدى للأجهزة ترافقه عملية أخرى سأعرضها

بسرعة بالغة وسأسميها «تأثير المكتب». وأنا أشير إلى التحليل الذى أجراه مارك فيّرو Marc Ferro لعملية البلشفة. ففى سوفيتات الأحياء، ولجان المصانع، أى في الجماعات العفوية لبداية الثورة الروسية، كان كل الناس موجودين، وكانوا يتكلمون، إلى آخره. وبعدها، منذ أن تم تعيين مندوب دائم، بدأ الناس يأتون بدرجة أقل. مع المأسسة المتجسدة في المندوب الدائم وفي المكتب، ينعكس كل شئ: يميل المكتب إلى إحتكار السلطة، ويتناقص عدد المشاركين في الإجتماعات، المكتب هو الذى **يعقد** الاجتماعات ويفيد المشاركون من جهة في إظهار تمثيلية الممثلين ومن جهة أخرى في **التصديق** على قراراتهم، ويبدأ المندبون الدائمون في لوم الأعضاء العاديين على عدم القدوم بدرجة كافية إلى الاجتماعات التى تختزلهم إلى وظائفها.

هذه العملية لتركيز السلطة في أيدى الوكلاء هى نوع من التحقق التاريخى لما يصفه النموذج النظرى لعملية التفويض. الناس موجودون، وهم يتكلمون، ثم يأتى المندوب الدائم؛ فيبدأ الناس في القدوم بدرجة أقل. ثم يوجد مكتب، يبدأ في تطوير كفاءة نوعية، في تطوير لغة خاصة به. (وهنا يمكن للمرء أن يشير إلى تطور بيروقراطية البحث: فهناك باحثون، وهناك مديرون علميون يفترض فيهم انهم يخدمون الباحثين. لكن الباحثين لا يفهمون لغتهم البيروقراطية - «البحث الإطار»، «الأولوية»، إلى آخره - التى تصبح مع مرور الوقت تكنوقراطية - ديمقراطية - «الطلب الإجتماعى».

وفجأة، لا يعودون يأتون ويتم شجب تغيبهم. لكن بعض الباحثين يبقون، هم أولئك الذين يتوفر لديهم الوقت. والبقية تأتى). المندوب الدائم، كما

يبين إسمه، هو ذلك الذى يكرس كل وقته لما يُعد، بالنسبة للاخرين، نشاطاً ثانوياً، أو، على الأقل، يستغرق جزءاً من الوقت. لديه الوقت؛ ولديه الوقت لنفسه. وهو في وضع يتيح له أن يحل خلال فترة العمل البروقراطية، في التكرار الذى يستنفد الوقت والطاقة، كل ضربات القوة التنبؤية، أى المتقطعة. هكذا يراكم الوكلاء سلطةً معينة، ويطورون ايديولوچية نوعية تقوم على العكس المتناقض للعلاقة مع الموكلين - الذين تتم إدانتهم بتهم الغياب، وعدم الكفاءة، واللامبالاه بالمصالح الجماعية، دون رؤية أنها نتاج تركز السلطة في أيدى المندوبين الدائمين. ان حلم كل المندوبين الدائمين، هو جهاز بدون قاعدة، بدون أتباع، بدون مناضلين... فلهم الاستمرار ضد الإنقطاع؛ ولديهم الكفاءة النوعية، واللغة الملائمة، وثقافة خاصة بهم، هى ثقافة رجل الجهاز، تقوم على أساس تاريخ خاص، هو تاريخ أمورهم التافهة (وهذا ما يقوله جرامشى Gramsci في موضوعٍ ما: (الدنيا مناقشات بيزنطية، وصراعات ميول، وتيارات، لا يفهم منها أى شخص شيئاً). بعد ذلك، توجد تكنولوچيا إجتماعية نوعية: يصبح هؤلاء الأشخاص محترفين في التلاعب بالموقف الوحيد الذى يمكن أن يطرح عليهم مشكلات، أى المواجهة مع موكليهم. وهم يعرفون كيف يتلاعبون بالإجتماعات العامة، كيف يحولون التصويتات إلى تصفيق، إلى آخره. ثم يصبح المنطق الإجتماعى في صالحهم حيث، وهذا أمر يطول شرحه، يكفيهم ألا يفعلوا شيئا لكى تمضى الأمور في إتجاه مصلحتهم، وغالباً ما تكمن سلطتهم في الإختيار، الإنتروبى*، لعدم الفعل، لعدم الإختيار.

لابد أننا فهمنا أن الظاهرة المحورية هى هذا النوع من قلب قائمة القيم الذى يسمح، في النهاية، بتحويل الإنتهازية إلى تفانٍ مناضل: ثمة

مناصب، وامتيازات، وأناس ينالونها؛ وأبعد ما يكونون عن الإحساس بالذنب لأنهم قد خدموا مصالحهم، فإنهم سيقولون أنهم لا يتولّون هذه المناصب من أجل أنفسهم، بل من أجل الحزب أو من أجل القضية، في نفس الوقت الذى سيُذكِّرون فيه، من أجل حمايتهم، بالقاعدة التى تقضى بعدم التخلى عن منصب مكتسب. بل انهم سيبلغون حد وصف التحفظ الأخلاقى إزاء الاستيلاء على السلطة بأنه نزعة إمتناع أو إنشقاق مُذنبة.

ثمة نوع من التكريس الذاتى للجهاز، تبرير لاهوتى théodicée للجهاز. الجهاز دائماً على صواب (والنقد الذاتى للأفراد يزوده بملاذ أخير ضد طرح الجهاز للتساؤل بوصفه كذلك). إن قلب قائمة القيم، بالتمجيد اليعقوبى للسياسى وللكاهن السياسى، قد جعل الإستلاب السياسى الذى ذكرته في البداية يكف عن كونه محسوساً وعلى العكس، فإن الرؤية الكهنوتية للسياسة هى التى تم فرضها، إلى درجة جعل من لا يدخلون الألعاب السياسية مذنبين. وبعبارة أخرى، تم جعل الناس يتمثلون داخليا بقوة بالغة التمثيل الذى طبقاً له تكون حقيقة عدم كون المرء مناضلاً، عدم كونه منخرطاً في السياسة، نوعاً من الخطأ يجب أن يكفِّر عنه أبدياً، بحيث أن الثورة السياسية الأخيرة، الثورة ضد الإكليروس cléricature السياسى، وضد الإغتصاب المنقوش بالقوة في التفويض، تظل دائماً تنتظر التنفيذ.

الهوامش

- كلمة ألقيت أمام جمعية باريس للطلبة البروتستانت، يوم ٧ يونيو ١٩٨٣، ونشرت في: Acts de la recherche en sciences sociales, 52-53, Juin 1984.

* Vrin, 1979, p. 217-218.

* الإله الرهيب هنا هو مولوخ Moloch: وهو إله سامى كان الأطفال يقدمون قربانا له ويقال هذا التعبير للدلالة على أى قضية تتطلب تضحية أو دماراً جسيمين – م

* عرافة الإله أبو لو في معبد دلفى لدى الإغريق – م

* Les hauteurs bپ306antes, Julliard - l'Age d'homme, p.

* الإنتروبى: صفة من الإنتروبيا، وهى كمية الطاقة المفقودة خلال عملية معينة – م



12

برنامج لسوسيولوچيا للرياضة

ينبع عدد من العقبات أمام وضع سوسيولوچيا علمية للرياضة من حقيقة أن سوسيولوچيى الرياضة خاضعين، إذا جاز التعبير، خضوعاً مزدوجاً، في كلٍ من عالم السوسيولوچيين وعالم الرياضة . ولما كان تطوير هذه الحجة الخشنة الصياغة بعض الشئ سيستغرق وقتاً طويلاً، فسوف أواصل الحديث، على طريقة الأنبياء، عن طريق أمثولة. مساء أمس، خلال نقاشٍ مع واحدٍ من أصدقائى السوسيولوچيين الأمريكيين، هو آرون شيكوريل Aaron Cicourel، علمت أن أبطال الرياضة السود العظام الذى عادةً ما ترعاهم، في الولايات المتحدة، جامعات كبرى، مثل جامعة ستانفورد، يعيشون في نوعٍ من الجيتو المُذهَّب، لأن اليمينيين لا يجدون من السهل التحدث مع السود، واليساريين لا يجدون من السهل التحدث مع الرياضيين. وإذا فكّرت في الأمر، فإن بإمكان المرء عن طريق تطوير هذا النموذج، أن يجد هنا أساس الصعوبات الخاصة التى تصادفها سوسيولوچيا الرياضة: إذ يزدريها السوسيولوچيون ويحتقرها الرياضيون. يميل منطق التقسيم الإجتماعى للعمل إلى إعادة إنتاج نفسه في تقسيم العمل العلمى. هكذا يجد المرء من جهة، أناساً يعرفون الرياضة معرفةً جيدة جداً بالمعنى العملى لكنهم لا يستطيعون الحديث عنها و، من جهة ثانية، أناساً لا يعرفون الرياضة معرفةً جيدة على الإطلاق على المستوى العملى ويمكنهم الحديث عنها لكنهم يزدرون أن يفعلوا ذلك، أو يفعلونه بصورة بالغة الرداءة ...

ومن أجل تأسيس سوسيولوچيا للرياضة، لابد للمرء أن يلاحظ قبل كل شئ أن من المستحيل تحليل رياضةٍ معينة بشكل مستقلٍ عن منظومةِ الممارسات الرياضية؛ فعلى المرء أن يتخيل فضاء الممارسات الرياضية على أنه نسق يستمد منه كل عنصرٍ قيمته المميزة. وبعبارة أخرى، فإن المرء يتوجب عليه، لكى يفهم رياضة من الرياضات، أياً كانت، أن يتعرف على الموقع الذى يحتله فى فضاء الرياضات. وقد ينبنى هذا الفضاء على أساس موشرات من قبيل توزيع اللاعبين طبقاً لموقعهم في الفضاء الإجتماعى، وتوزيع الإتحادات المختلفة طبقاً لعدد أعضائها، وثروتها، والخصائص الإجتماعية لزعمائها، إلى آخره، هذا من جهة، أو، من جهةٍ أخرى، على أساس نوع العلاقة بالجسم التى تحبذها هذه الرياضة أو تتطلبها، هل تتضمن إتصالاً مباشراً، يداً بيدٍ، مثل المصارعة أو الرجبى، أم أنها على العكس تستبعد أى إتصال، مثل الجولف، أو تسمح به فقط عن طريق إدخال كرة في المنتصف، مثل التنس، أو عن طريق توسط أدوات، مثل المبارزة. ويجب قبل كل شئ الربط بين فضاء الرياضات هذا وبين الفضاء الإجتماعى الذى يُعبَّر عنه فيه. والهدف من هذا هو تجنب الأخطاء المتعلقة بالربط المباشر بين رياضةٍ ما وبين جماعةٍ ما كما يوحى الحدس العادى. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يستشعر على الفور العلاقة المتميزة القائمة اليوم بين المصارعة وبين أعضاء الطبقات العاملة أو بين الآيكيدو وبين البورچوازية الصغيرة الجديدة. وفي الحقيقة، فإن هذه الأشياء يمكن فهمها على نحو بالغ التعجل. ويتمثل عملُ السوسيولوچى في تحديد الخصائص ذات الصلةِ إجتماعياً والتى تعنى أن رياضة ما على صلةٍ بمصالح، وأذواق، وتفضيلات فئةٍ اجتماعية محددة. هكذا، وكما بين چان - پول كليمان Jean - Paul

Clément بوضوح، في حالة المصارعة، مثلاً، فأن أهمية النزال المُلتحم، الذى يؤكده عُرى المنازلين، يؤدى إلى اتصال بدنى مباشر وخشن، بينما نجد أن الإتصال في الآيكيدو عابر ومتباعد، والقتال على الأرض غير موجود. وإذا كان الحسّ بالتعارض بين المصارعة والآيكيدو يقبل الفهم بسهولة بالغة، فذلك راجع إلى أن التعارض بين «منطرح على الأرض»، و«ذكورى»، و«مشتبك يداً بيد»، و «مباشر»، إلى آخره، وبين «هوائى»، و«خفيف»، و«متباعد»، و «رشيق»، يتجاوز ميدان الرياضة والتضاد بين ممارستين نزاليتين. وباختصار، فإن العنصر المحدد لنسق التفضيلات هنا هو العلاقة بالجسد، بالطريقة التى يجرى بها تشغيل الجسد، والمرتبطة بموقع إجتماعى وبخبرةٍ داخلية بالعالم الفيزيقى والإجتماعى. هذه العلاقة بالجسد هى جزء لا يتجزأ من مجمل علاقة المرء بالعالم: فأشد الممارسات تميزاً هى تلك التى تضمن العلاقة الأشد بُعداً عن الخصم؛ وهى كذلك أشدها إصطباغاً بالصبغة الجمالية، بقدر ما يكون العنف مُخففا فيها بدرجة أكبر، وبقدر ما ترجح كفة الشكل والإعتبارات الشكلية على القوة والأداء. ويمكن بسهولة إعادة ترجمة المسافة الإجتماعية إلى منطق الرياضة: فالجولف في كل مكان يُقيم مسافة مع غير - اللاعبين، من خلال الفضاء المحجوز والمُرتب بشكل متناغم الذى يجرى فيه هذا النشاط الرياضى، ويقيم مسافة مع الخصوم عن طريق نفس منطق المواجهة الذى يستبعد كل إتصال مباشر، حتى من خلال توسُّط كرة.

لكن هذا ليس كافياً وقد يؤدى حتى إلى رؤية واقعية وجوهرية النزعة لكل رياضة من الرياضات وكذلك لمنظومة اللاعبين المناظرين لها وللعلاقة بين هذين العنصرين: ولابد أن نحاذر من إقامة علاقة مباشرة، كما فعلت

لتوّى، بين رياضة ما وبين موقع إجتماعى ما، بين المصارعة أو كرة القدم وبين العمال، أو بين الجودو وبين الطبقات المتوسطة الدُنيا - ولو كان ذلك لمجرد أن من السهل إثبات أن العمال بعيدين عن كونهم أكثر لاعبى كرة القدم عدداً. وفي الحقيقة، فإن التناظر، الذى هو تماثل حقيقى، يقوم بين فضاء الممارسات الرياضية، أو، بشكل أدق، بين فضاء مختلف الاشتراطات المحلّلة بدقة لممارسة الرياضات المختلفة، وبين فضاء المواقع الإجتماعية. وفي العلاقة بين هذين الفضائين يتم تحديد الخصائص المرتبطة بكل ممارسة رياضية. ولا يمكن فهم نفس التغيرات في الممارسات إلاّ على أساس هذا المنطق، حيث أن أحد العوامل التى تحدد هذه التغيرات هو الرغبة في الحفاظ فى الممارسة على الفجوات الموجودة بين مختلف المواقع. ويجب أن يكون تاريخ الممارسات الرياضية تاريخاً بنيوياً، يأخذ في الإعتبار التحولات النسقية التى يحدثها مثلاً ظهور رياضةٍ جديدة (رياضات كاليفورنيا) أو إنتشار رياضة موجودة، مثل التنس. وبين قوسين أقول: أن أحدى صعوبات تحليل الممارسات الرياضية تكمن في حقيقة أن الوحدة الإسمية (التنس، التزلج، كرة القدم) التى تسجلها الإحصاءات (بما في ذلك أفضلها وأحدثها) تخفى تبعثرا في طرق لعبها، يعتمد على الرياضات بدرجة أكبر أو أقل، ويتزايد هذاالتبعثر حين يكون تزايد عدد اللاعبين (الذى قد يكون تأثيراً لمجرد تكثيف ممارسة فئاتٍ تلعب فعلاً) مصحوباً بتنويع إجتماعى لمن يلعبون. وهذه هى حالة التنس، الذى تخفى وحدته الإسمية حقيقة التواجد المشترك، تحت نفس الإسم، لطرق لعب تشبه في اختلافها، على الترتيب، التزلج خارج - المضمار off-piste skiing، وتزلج إختراق الضاحية، والتزلج العادى: فالتنس الذى يجرى لعبه في النوادى البلدية الصغيرة،

بالجينز وأحذية أديداس على ملاعب صلبة، لا يشترك في الكثير مع التنس بالرداء الأبيض والتنورات المكشكشة الذى كان يمثل القاعدة منذ نحو عشرين عاما والذى تحتفظ به النوادى الممتازة (ويمكن العثور على عالم كامل من الاختلافات في أسلوب اللاعبين، وفي علاقتهم بالمنافسة، والتدريب، وما إلى ذلك).

باختصار، فإن أولوية الأولويات هى بناءُ بنية فضاء الممارسات الرياضية التى سوف تسجل تأثيراتها الدراسات المتخصصة المكرسة للرياضات المحددة. إذ أننى لو كنت لا أعرف أن إضطرابات كوكب أورانوس يحددها كوكب نبتون، فسوف أظن أننى أدرك ما يجرى في أورانوس بينما يكون ما أدركه في الحقيقة هو تأثيرات نبتون. وموضوع التاريخ هو تاريخ هذه التغيرات في البنية التى لا يمكن فهمها إلا على أساس معرفة بما كانت عليه البنية عند لحظة معينة (مما يعنى أن التعارض بين البنية والتغير، بين الإستاتيكى والديناميكى، تعارض مُختَلَقٌ تماما ولا يمكن للمرء فهم التغير إلا على أساس معرفةٍ بالبنية). هذه نقطتى الأولى.

أما نقطتى الثانية فهى أن فضاء الرياضات هذا ليس عالماً مغلقا على نفسه. فهو مغروس في عالم من الممارسات والاستهلاكات مبنينة هى نفسها ومؤسسة بوصفها نسقاً. ولدينا الحق تماما في تناول الممارسات الرياضية بإعتبارها فضاءً يتمتع باستقلال ذاتى نسبى، لكن لا يجب أن تنسى أن هذا الفضاء هو محل قوى لا تنطبق عليه وحده . وأنا أعنى فقط أنك لا تستطيع دراسة «الاستهلاك» في الرياضة، إذا سمحتم لى باستخدام هذا المصطلح، بشكل مستقل عن استهلاك الطعام أو عن استهلاك وقت الفراغ بشكل عام، والممارسات الرياضية القابلة للتسجيل من جانب البحث

الإحصائى يمكن وصفها بأنها نتيجة للعلاقة بين عرضٍ وطلب أو، بشكلٍ أدق، بين فضاء المنتجات المعروضة عند لحظة معينة وبين فضاء الإستعدادات (المرتبطة بالموقع الذى يحتله المرء في الفضاء الإجتماعى والذى يمكن التعبير عنه في شكل إستهلاكات أخرى مرتبطة بفضاء عرض آخر).

حين يظل في ذهنك المنطق البنيوى الذى تتحدد ضمن إطاره كل ممارسة من الممارسات، فيم إذن يجب أن تتمثل الممارسة العلمية المتعينة؟ هل يتمثل عمل الباحث في مجرد رسم هذا الفضاء، معتمداً مثلاً على بنية توزيع المصارعين، والملاكمين، ولاعبى الرجبى، إلى آخره، طبقاً لنوع الجنسين، أو للعمر، أو للمهنة: فى الحقيقة قد يظل هذا الإطار البنيوى، لوقت معين، بمثابة تخطيط عام خشن، ويمكن قياسه بالإحصاءات العامة المتاحة، مع تذكُّر حدود هذه الإحصاءات والشفرات التى تُبنى بناءً عليها.

وهذا مبدأٌ منهجيٌ شديدُ العمومية: فبدلاً من أن نظل قانعين بأن نعرف بصورةٍ جيدةٍ حقاً قطاعاً صغيراً من الواقع يكون من المستحيل بدرجة أو بأخرى - لم تتم أبداً صياغة هذا السؤال - أن نحدد موقعه بشكل مناسب في الفضاءِ الذى إنتُزع منه، أو أن نحدد ما يدين به أداؤه لذلك الموقع، لابد للمرء - مع المخاطرة بأن يُحبط التوقعات الوضعية التى يبدو، ولنقل هذا بشكل عابر، أن كل شئ يبررها («من الأفضل أن نقدم إسهاماً متواضعاً ودقيقاً عن أن نشيد بناءات ضخمة سطحية») - لابد للمرء، إذن، على طريقة المعماريين الأكاديميين الذين تعودوا على تقديم مخطط أولى بالفحم للمبنى ككل يمكن للمرء أن يجد ضمنه الجزء المُفرد المكتمل بالتفصيل، أن يجاهد لبناء وصفٍ موجز لمجمل الفضاء موضع البحث.

إننا نعرف على الأقل أن هذا الإطار المؤقت، مهما كان غير مكتمل،

يجب ملؤه، وأنه حتى العمل الإمبيريقى الذى يُوجهُه هذا الإطار سوف يساهم في ذلك. وتبقى حقيقة أن هذه الأعمال مختلفة جذرياً حتى في مقصدها، عما كان يمكن أن تكون عليه في غياب هذا الإطار الذى هو الشرط المسبق لبناءٍ دقيق لموضوعاتٍ قطعةٍ معينةٍ من البحث الإمبريقى. هذا النموذج النظرى (هنا، فكرة فضاء الرياضات؛ وفي موضعٍ آخر، مقولة مجال السلطة)، حتى إذا ظل خالياً في أغلبه، حتى إذا كان ما يزودنا به هو بالدرجة الأولى تحذيرات وإرشادات برنامجية، يعنى أننى سأختار موضوعاتى بطريقة مختلفة وأننى سأكون قادراً على زيادة استفادتى من الدراسات الضيقة إلى الحد الأقصى: فإذا كان باستطاعتى، مثلاً، دراسة ثلاث رياضات فقط، ووضعت في ذهنى فضاء الرياضات، والفرضيات المتعلقة بالمحاور التى ينبنى حولها هذا الفضاء، فسوف يكون باستطاعتى إختيار زيادة العائد من أبحاثى العلمية إلى الحد الأقصى عن طريق إختيارى لثلاث نقاطٍ متباعدة عن بعضها في الفضاء. أو سيكون في إمكانى، مثلما فعل چان - پول كليمان Jean - Paul Clément مثلاً، إختيار فضاءٍ فرعى داخل هذا الفضاء، هو الفضاء - الفرعى للرياضات القتالية، وأن أدرس، على هذا المستوى، تأثير البنية بأن أتناول المصارعة، والچودو، والآيكيدو بوصفها ثلاث نقاط تقع فى نفس الفضاء - الفرعى للقوى. سيكون بإمكانى، دون المخاطرة بأن أتوه في التفاصيل، أن أفحص هذه الرياضات الثلاث بطريقة مُكبرة (وهو الشئ الذى يدهشنى بأنه يمثل هو نفسه الشرط المسبق للعمل العلمى)، أن أصور المباريات سينمائيا، وأن أقيس بالساعة الميقاتية كمية الزمن الذى يقضيه الناس على الأرض في المصارعة، والچودو، والآيكيدو؛ وبإختصار، سيكون بإمكانى قياس كل ما

يمكن قياسه، لكن على أساس بناء يُحدد إختيار الموضوعات والخصائص المرتبطة بها. ولما كان وقتى محدوداً، فإننى على وعى بالجانب المبتور والجازم بعض الشئ، وربما المتناقض ظاهرياً لما قلته لتوّى. ورغم ذلك، فإننى أعتقد أننى قد قدمت تفاصيل كافيةٍ لما يمكن أن يكون منهجاً يسعى إلى إقامة جدل بين العام والخاص، يستطيع وحده أن يُمكن المرء من التوفيق بين النظرة العامة والموجزة التى يتطلبها بناء البنية الكلية وبين النظرة المُكبرة، الوافية التفاصيل. إن التضاد بين النظرة الواسعة السوسيولوچية - المُكبرة macrosociological [الماكرو - سوسيولوچية] وبين النظرة المجهرية التى تقدمها السوسيولوچيا - المصغَّرة [الميكرو - سوسيولوچيا]، أو بين بناءِ البنيات الموضوعية وبين وصفِ التمثيلات الذاتية التى يعرضها الفاعلون، وبناءاتها العملية، هذا التضاد يختفى، مثلما تختفى كل التعارضات التى تأخذ شكل «مزاوجة معرفِية» (بين النظرية والعمل الإمبيريقى، إلى آخره)، فور أن ينجح المرء - مما يدهشنى لكونه فن الباحث **بإمتياز par excellence** - في إستمثار إشكالية نظرية واسعة المدى في نطاق موضوعٍ إمبيريقى، جيد البناء بالنسبة للمجال الكلىّ الذى يجد موضعه فيه، وكذلك قابلٍ لإجادته بالوسائل المتاحة، أى، إذا لزم الأمرُ بواسطة باحثٍ منعزل، مُقتصرٍ على قوة عمله الفردية.

لكن لابد لى أن أُصحح مظهر الواقعية الموضوعية الذى قد يُعطيه ذكرى لـ «إطار بنيوى»، مُدرك على أنه تحليل إمبريقى موجود سلفاً. إننى أقول دائماً أن البنيات ليست سوى النتاج المتشئ لصراعاتٍ تاريخية في الشكل الذى يمكن به إدراك هذا النتاج عند لحظةٍ تاريخية مُعطاه. وعالم الممارسات الرياضية الذى تصوِّره عمليات المسح الإحصائية عند لحظة معينة ليس سوى

النتيجة لعلاقة بين عرْض، أنتجه مجملُ التاريخ السابق، أى ليس سوى منظومةٍ من «نماذج» الممارسات (من القواعد ، والأدوات، والمؤسسات المتخصصة، وما إلى ذلك)، وبين طلب منقوشٍ داخل الإستعدادات. والعرضُ نفسُه، بالشكل الذى يقدم به نفسه، عند لحظةٍ مُعطاة، على هيئة منظومةٍ من الرياضات قابلة للممارسة (أو للمشاهدة) هو بالفعل نتاج سلسلةٍ طويلة من العلاقات بين نماذج الممارسة والإستعدادات للمارسة. وعلى سبيل المثال فإن برنامج الممارسات البدنية الذى تحدده كلمة الرجبى ليس هو نفس الشئ - حتى لو ظل، في تعريفه الشكلى، التقنى، متطابقاً، باستثناء تغييراتٍ معدودة في القواعد - في الثلاثينات، وفي الخمسينات، وفي الثمانينات من هذا القرن. إذ تسمُه، في طبيعته الموضوعية وفي الطرق التى يتم تمثيله بها، علامات عمليات الإستحواذ appropriations التى تعرض لها وعلامات العوامل النوعية («العنف» مثلاً) التى اكتسبها خلال «التحقق» الملموس الذى صنعه به الفاعلون المُتمتعُون باستعداداتٍ مؤسَّسة اجتماعياً في شكلٍ خاص (في الثلاثينات، مثلاً طُلاب الآداب والعلوم في الجامعات العامة PUC & SBUC أو في أوكسفورد وكيمبريدج، وفي الثمانينات، عمال مناجم وفلاّحو ويلز، وصغار أصحاب الدكاكين أو أعضاء الطبقة المتوسطة الدنيا من رومان Romans ، أو طولون Toulon ، أو بيزييه Béziers). هذا التأثير للإستحواذ الإجتماعى يعنى، عند كل لحظة، أن كل واحدةٍ من «الحقائق» المُقدمة تحت إسم رياضة معينة تحمل، في طبيعتها الموضوعية، علامات منظومةٍ من الخصائص ليست منقوشة في التعريف التقنى الخالص، بل وربما جرى إستبعادها منه، لكنها تُوجِّه الممارسات والإختيارات (بإعطائها، **بين أشياء أخرى**، inter alia قاعدة موضوعية

لأحكامٍ من قبيل «هذا بورچوازى - صغير»، أو «هذا مثقف»، إلى آخره).

هكذا، فإن التوزيع التمايزى للممارسات الرياضية ينتج من إرتباط فضاءين متناظرين، هما فضاء الممارسات الممكنة، أى العرض، وفضاء الإستعدادات للممارسة، أى الطلب: وعلى جانب العرض، لدينا فضاءُ الرياضات مفهوماً على أنه برامج الممارسات الرياضية، التى تتميز، أولاً، بخصائصها الداخلية، التقنية (وهذه تعنى، خصوصاً، إمكانات بل واستحالات التعبير عن مختلف الإستعدادات البدنية التى تقدمها) وثانياً، بخصائصها الإرتباطية [العلائقية]، البنيوية كما تتحدد بالنسبة لمنظومة البرامج الأخرى للممارسات الرياضية المُقدمة في نفس الوقت، لكنها لا تجد تحققها الكامل عند لحظةٍ معينة إلا بتلقيها لخصائص الإستحواذ التى يتم إسباغها عليها، في الواقع وكذلك في التمثيل، بواسطة إتحادها المسيطر، عن طريق المشاركين في صيغتها، المُتَمتِّعين بموقعٍ في الفضاء الإجتماعى؛ ومن الناحية الأخرى، على جانب الطلب، نجد فضاءً من الإستعدادات للعب رياضةٍ ما، وهذه الاستعدادات بوصفها عنصراً من نسق الإستعدادات (من الهابيتوس) تتحدَّدُ كما تتحدَّدُ المواقعُ التى تناظرها، والتى تجد تعريفها في خصوصية مواصفاتها عند لحظةٍ معطاةٍ، تتحدَّدُ بواسطة الحالة الراهنة للعرض (الذى يساهم في خلق الإحتياج بتقديمه إمكانية فعلية لتحققه) وكذلك بواسطة تحقق العرض في حالته الأسبق. هذا، في اعتقادى، نموذج شديد العمومية يُحدد أشد ممارسات الإستهلاك إختلافاً. ومن هنا، رأينا ڤيڤالدى Vivaldi يكتسب، عبر عشرين عاماً، معانى إجتماعيةٍ متعارضةٍ تماماً، وينتقل من كونه «إعادة إكتشاف» موسيقية إلى أن يصبح موسيقى خلفيةٍ لمحلات السوبر ماركت.

وحتى إذا كان مؤكدا أن رياضةً ما، أو عملاً موسيقياًما، أو نصاً فلسفياً ما تُحدِّد، بفضل خصائصها الداخلية، حدود الإستخدامات الإجتماعية التى يمكن استخدامها فيها، فإنها تؤدى إلى استخداماتٍ متنوعةٍ وتتسم في كل لحظةٍ بعلاماتِ الاستخدامِ السائد لها. فالمؤلف الفلسفى، سبينوزا Spino-za أو كانط Kant مثلا، في علاقته بالحقائق التى يلتقطها إدراكنا، لا يمكن أن يُختزل أبداً إلى الحقائق الداخلية لعمله، وهذا العمل في علاقته بحقائقه الإجتماعية، يتضمن القراءات الكبرى التى يقوم بها له الكانطيون وأتباع سبينوزا في أيامنا، وهؤلاء أنفسهم يُعرَّفون بعلاقتهم الموضوعية أو الذاتية بالكانطيين أو أتباع سبينوزا في الفترة السابقة وبقراءاتهم، لكنهم يُعرفون كذلك بعلاقتهم بالمروجين أو المدافعين عن فلاسفةٍ آخرين، هذا الكلُّ المركب غير القابل للإنقسام الذى يقيمه كانط الذى يستحوذ عليه الكانطيون الذين يُسقطون على كانط، ليس فقط بالطريقة التى يقرأونه بها، خصائصهم الإجتماعية الخاصة، هذا الكلُّ المركَّب هو ما يتصرف ضده هايدجر Heidegger حين يُعارض كانط الميتافيزيقى وشبه - الوجودى (مع تيمة التناهى finitude ، مثلاً) بكانط الكوزموبوليتانى، الكليّ، العقلانى، التقدمى كما يراه الكانطيون الجدد.

لابد أنكم تسألون أنفسكم ماذا أحاول الوصول إليه. في الحقيقة، فإنه مثلما يمكن على هذا النحو أن ينعكس المعنى الإجتماعى لعمل فلسفى (ومعظم الأعمال، ديكارت> أو كانط، أو حتى ماركس، لا تكف عن تغيير معناها، وكل جيل من الشارحين، يطيح بقراءة الجيل الأسبق)، يمكن، بنفس الطريقة، أن تُغير معناها ممارسة رياضية تمثل، في تعريفها التقنى، «الداخلى»، مرونة كبيرة على الدوام، ومن ثم تتيح إمكانية كبيرة

لإستخدامات مختلفة تماماً وحتى متعارضة. وبشكل أدق، فإن المعنى السائد، أى، المعنى الإجتماعى الذى يربطهُ بها المستخدمون الإجتماعيون السائدون (بالمعنى العددى أو الاجتماعى) قد يتغير: وفي الحقيقة، فإن من الشائع إمكان إعطاء رياضةٍ ما معنيين شديدى الإختلاف في نفس الوقت - وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعملٍ فلسفي ما، وسوف يكون البرنامج المتشئ للممارسة الرياضية المحددة بإسم مثل العدو في المضمار، أو السباحة، أو حتى التنس، أو الرجبى، أو المصارعة، أو الجودو، سيكون موضوع نزاع - بسبب تعدّد معانيه الموضوعى، وعدم تحدُّده الجزئى، الذى يجعله متاحاً لإستخدامات مختلفة - بين أُناس يختلفون على استخدامه الحقيقى، استخدامه المناسب، على الطريقة الصحيحة لممارسة الممارسة التى يقترحها البرنامج المتشئ للممارسة موضع البحث (أو، في حالة العمل الفلسفى أو الموسيقى، الممارسة التى يقترحها البرنامج المتشئ للقراءة أو الأداء). إن رياضة ما، عند لحظةٍ مُعطاة، هى أشبه بعمل موسيقى: إنها النوتة الموسيقية (قواعد اللعبة، إلى آخره)، وكذلك مختلف التفسيرات المتنافسة (ومنظومة كاملة من تفسيرات الماضى المترسِّبة)؛ وكل مُفسِّر جديد يواجهه هذا، بطريقة لا واعية أكثر منها واعية، حين يقترح تفسيره «هو». وسنكون بحاجة إلى أن نحلل طبقاً لهذا منطق «العودات» (إلى كانط، إلى الآلات الإيقاعية، إلى الملاكمة الفرنسية، إلى آخره).

قلتُ إن المعنى السائد قد يتغير: وفي الحقيقة، فإنه يمكن لنمط جديد من الممارسة الرياضية، خصوصاً بسبب تعريفه في تضادٍ مع هذا المعنى السائد، أن يُقام بعناصر من البرنامج السائد للممارسة الرياضية ظلت في حالة إفتراضية، ضمنية أو مقموعة (مثلاً، كل العنف الذى تم إستبعاده من

رياضةٍ ما نتيجة مطلب «اللعب النظيف»). ويكمن مبدأ هذه الإنعكاسات، التى لا يمكن أن يفسّرها منطق التميز وحده، بلاشك، في رد فعل القادمين الجدد، والإستعدادات المؤسسة إجتماعياً التى يجلبونها إلى المجال، تجاه الكلّ المركّب المحدَّد إجتماعياً والذى تشكله رياضة من الرياضات، أو يشكله عمل فلسفى، كبرنامج متشئ للممارسة لكنه برنامج متحقق إجتماعياً، مُتجسد في فاعلين محدَّدين إجتماعياً، ومن ثم يتحدَّد بواسطة الخصائص الإجتماعية لأولئك الفاعلين، بواسطة تأثير الإستحواذ. بينما بالنسبة للنظرة التزامنية [السانكرونية synchronic]، نجد أن هذا البرنامج أو ذاك - ذلك الذى يشير إليه إسم رياضة من الرياضات (المصارعة، ركوب الخيل، التنس) أو يُشير إليه إسم العلَم لفيلسوف أو مؤلف موسيقى أو إسم نوع فنى، الأوبرا، والأوبريت، والكوميديا الخفيفة، أو حتى اسم أسلوب، الواقعية، والرمزية، إلى آخره - يبدو أنه يرتبط مباشرة بالإستعدادات المتكاملة داخل من يحتلون موقعاً إجتماعياً معيناً (وهذه، مثلاً، هى الرابطة بين المصارعة أو الرجبى وبين الخاضعين)، فإن النظرة التعاقبية (الدياكرونية diachronic) قد تؤدى إلى تمثيل مختلف، وكأن نفس الموضوع الذى يجرى عرضه يمكن أن يستحوذ عليه فاعلون متمتعون بإستعدادات بالغة التنوع، بإيجاز، كأن أى واحد على الأطلاق يمكنه أن يستحوذ على أى برنامج وكأن أى برنامج يمكن أن يستحوذ عليه أى شخص على الإطلاق. (هذه «النسبية» الصحية لها على الأقل ميزة أن تبعدنا بعيداً عن الميل - المتواتر في تاريخ الفن - إلى إقامة رابطة مباشرة بين المواقع الإجتماعية والمواقع الجمالية، بين «الواقعية»، مثلاً، وبين الخاضعين، مع نسيان أن نفس الإستعدادات ستكون قادرة،

بالإحالة إلى فضاءات عرضٍ مختلفة، على التعبير عن نفسها في مواقع مختلفة).

وفي الواقع، لا تكون المرونة السيمانطيقية لا متناهية أبداً (يكفى أن يفكر المرء في الجولف والمصارعة) وفي المقام الأول، لا تكون الإختيارات، عند أى لحظة، مُوزعة عشوائياً بين الإمكانات المختلفة المعروضة، حتى لو كانت العلاقة بين الإستعدادات وبين المواقف التى يتبنّاها المرء، حين يكون فضاء الإمكانات محدوداً جداً (مثلاً، ماركس الشاب ضد ماركس الشيخ)، علاقة شديدة الغموض بسبب حقيقة أن الإستعدادات التى كان يمكن، في عوالم أكثر إنفتاحاً، وأقل تشفيراً، أن تطرح مباشرةً بنية مطالبها، لابد في هذه الحالة أن تقتصر على إختياراتٍ سلبية أو اختيار ما يأتى في المرتبة الثانية. يمكن للمرء، فيما أعتقد، القول بإن الإستعدادات المرتبطة بمواقع مختلفة في الفضاء الإجتماعى، وخصوصاً الإستعدادات المتعارضة بنيوياً والمرتبطة بمواقع متعارضةٍ في هذا الفضاء، يمكنها دائماً أن تجد وسيلةً للتعبير عن نفسها، لكن هذا التعبير يجرى أحياناً في شكلٍ لا يمكن التعرف عليه هو شكل تعارضاتٍ نوعيةٍ ضئيلة وغير محسوسة إذا لم يكن لديك مقولات دقيقةٍ للإدراك تُنظم مجالاً معطى في لحظةٍ معطاه. وليس من المحظور أن نظن أن نفس الإستعدادات التى قادت هايدجر نحو شكلٍ «محافظٍ ثورى» من التفكير كان يمكن، بالإحالة إلى فضاءٍ آخر من العرض الفلسفى، أن تقوده إلى ماركس الشاب؛ أو حتى أن نفس الشخص (لكنه ما كان له أن يكون نفس الشخص) الذى يجد اليوم في الآيكيدو طريقة للهروب من الجودو، بكل جوانبه الضيقة، التنافسية. البورچوازية - الصغيرة موضوعياً - وأنا هنا أتحدث عن الچودو في شكله الذى تم

الإستحواذ عليه إجتماعياً، بالطبع - كان يمكن له أن يبحث عن نفس الأشياء، منذ ثلاثين عاماً، في الجودو ذاته.

كنت أود أن أواصل الحديث لأذكر، ولو بطريقة سطحية، مجمل برنامج البحث المُتَضَمَّن في فكرة التطوُّر المطرد لمجال إنتاج إحترافى للسلع والخدمات الرياضية (ومن بينها، مثلاً، العروض الرياضية)، تتطور داخله مصالح نوعيه، مرتبطة بالمنافسة،وكذلك تتطور علاقات قوى نوعية، وما إلى ذلك. لكننى سأقْنَعُ بذكر نتيجة واحدةٍ بين نتائج أخرى لتأسيس هذا المجال المستقل ذاتياً بشكل نسبى، هذه النتيجة هى التوسيع المستمر للفجوة بين المحترفين وبين الهواة، والذى يترافق مع تطور العرض الرياضى المنفصل تماماً عن الرياضة العادية. ومن الملاحَظ أن بإمكان المرء ملاحظة عمليةٍ مماثلة في ميادين أخرى، خصوصاً في الرقص. وفي كلا الحالتين، فإن التأسيس المطَّرد لمجالٍ مستقل ذاتياً على نحو نسبى وقاصر على المحترفين يصاحبه تجريد للناس العاديين، الذين يُختزلون شيئاً فشيئا إلى دور المشاهدين: على النقيض من رقص القرية، المرتبط عادة بوظائف طقسية، فإن رقص البلاط الذى يصبح إستعراضاً، يفترض سلفاً أشكالاً نوعية من المعرفة (فعلى المرء أن يعرف الإيقاع والخطوات)، وبذلك يتطلب أساتذة رقص يميلون إلى التشديد على البراعة التقنية وإلى ممارسة عمل التفسير والتشفير؛ ومنذ القرن التاسع عشر فصاعداً يظهر راقصون محترفون، يظهرون في الصالونات أمام أناس يمكنهم هم أنفسهم أن يرقصوا وأن يقدِّروا قيمة الرقص بعيون ذواقةٍ؛ وأخيراً، نجد قطيعة كاملة بين الراقصين النجوم وبين المشاهدين الذين لا يمارسون الرقص ويتم اختزالهم إلى مجرد الفهم السلبى. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، يعتمد تطور الممارسة الإحترافية بشكل متزايد على المنطق

الداخلى لمجال المحترفين، ويتم خفضُ غير - المحترفين إلى مرتبةِ جمهور تتضاءل باستمرار قدرته على ذلك الفهم الذى يأتى من خلال الممارسة. وفيما يتعلق بالرياضة، فإننا عادة ما نجد أننا مازلنا، في أفضل الأحوال، في مرحلة الرقص الخاصة بالقرن التاسع عشر، بمحترفين يظهرون أمام هواة مازالوا يرقصون أو إعتادوا أن يرقصوا؛ لكن إنتشار العروض الرياضية التى يشجعها التليفزيون يخلق أكثر فأكثر مشاهدين يفتقرون إلى أى كفاءة عملية ويولون اهتمامهم فقط إلى الجوانب الخارجية للممارسة، مثل النتيجة، والإنتصار. ويستتبع هذا تأثيراتٍ معينة، من خلال توسُّط الجائزة (المالية أو غيرها) التى يمنحها الجمهور، في نفس طريقة أداء مجال المحترفين (مثل السعى إلى الإنتصار بأى ثمن ومعه، **بين أشياء أخرى**. inter alia، تصاعد العنف).

سأختتم كلامى عند هذا الحد لأن الوقت الممنوح لى قد أنتهى عملياً، وسوف أقدم نقطتى الأخيرة بشكل كروكى خلال ثوانٍ قليلة. إستهللت حديثى بالإشارة إلى تأثيرات تقسيم العمل داخل المجال العلمى بين المُنظرين وبين الممارسين. واعتقد أن الرياضة، مع الرقص هى أحد الميادين التى تُطرح فيها بأقصى درجةٍ من الحدَّة مشكلة العلاقات بين النظرية والممارسة، وكذلك بين اللغة والجسد. وقد حاول بعض مُعلمى التربية البدنية تحليل ما يعنيه، مثلاً، بالنسبة للمدرِّب أو معلم الموسيقى أن يُسيطر على جسدٍ ما. كيف يمكنك أن تجعل شخصاً ما يفهم، أعنى، أن تجعل جسد شخص ما يفهم، كيف يمكنه تصحيح الطريقة التى يتحرك بها؟ ويبدو لى أن المشكلات التى يثيرها تعليم ممارسة بدنية تتضمن منظومةً من الأسئلة النظرية على أقصى جانبٍ من الأهمية، بقدر ما تجاهد العلوم الإجتماعية لتنظير السلوك الذى

يجرى، بأقصى درجة، خارج مجال الوعى الواعى، السلوك الذى يتم تعلمه عن طريق تواصلٍ صامت وعملى، من جسدٍ إلى جسدٍ إذا شئت القول. وبيداجوجيا الرياضة ربما كان **بإمتياز** par excellence الميدان الذى يمكن فيه طرح المشكلة التى تُطرح عادة في ميدان السياسة: أعنى مشكلة إكتساب الوعى الواعى. ثمة طريقة للفهم خاصة تماماً، وعادة ما تنساها نظريات الذكاء: هى تلك الطريقة التى تتمثل في الفهم بجسد المرء، وهناك أكوام من الأشياء لا نفهمها إلاّ بأجسامنا، خارج الوعى الواعى، ودون أن نستطيع صياغة فهمنا في كلمات. وصمت الرياضيين الذى تحدثت عنه في البداية ينبع جزئياً من حقيقة أنك، حين لا تكون محللاً محترفاً، لا يمكنك أن تقول أشياء معينة، والممارسات الرياضية هى ممارسات يكون الفهم فيها بدنياً. وفي الأغلب، يكون كل ما يمكنك عمله أن تقول: «إنظر، إفعل ما أفعله». وقد لوحظ دائماً أن الكتب التى كتبها راقصون عِظام جداً لم تنقل عملياً شيئاً مما يشكل «عبقرية» مؤلفيها، وقد إعتاد إدوين دينبى Ed-win Denby ، عند تفكيره في تيوفيل جوتييه Théophile Gauti-er أو ماللارمية Mallarmé، أن يقول أن أشد الملاحظات إرتباطاً بالرقص لا تأتى من الراقصين أو حتى من النقاد بقدر ما تأتى من الهواة المستنيرين. ويسهل فهم هذا إذا عرفت أن الرقص هو الوحيد بين الفنون العلمية الذى يكون نقلُه - من الراقص إلى الجمهور، وكذلك من الأستاذ إلى التلميذ - شفوياً وبصرياً تماماً أو، على الأقل، محاكاتياً. والسبب في هذا هو غيابُ أى تشيئ في شكل دقيق من الكتابة (فغياب أىّ مُعادل للنوتة الموسيقية يتيح للمرء التمييز بين النوتة والأداء، يؤدى إلى المماهاة بين العمل والأداء، بين الرقص والراقص) ويمكن للمرء، من وجهة النظر هذه،

أن يحاول دراسة التأثيرات التى أحدثها، في الرقص مثلما في الرياضة، إدخال مُسجل الفيديو. وإحدى المسائل المثارة هى بالتأكيد مسألة مُعرفة ما إذا كان على المرء المرور من خلال وسيط اللغة لكى يجعل الجسم يفهم أشياء معينة، هل، حين تخاطب الجسم بكلمات، تكون الكلمات الصحيحة نظرياً، علمياً، هى أقدرها على جعل الجسم يفهم، أم أن الكلمات التى لاشأن لها بوصفٍ دقيق لما يريد المرء توصيله تكون أحياناً، مفهومةً للجسم على نحوٍ أفضل. وربما أمكن للمرء، عن طريق التفكير في فهم الجسد هذا، أن يسهم في التوصل إلى نظرية للإيمان، ربما ظننتم أننى أقفز إلى النتائج بحذاء السبعة فراسخ*. لكننى أعتقد بوجود رابطةٍ بين الجسد وبين ما نسميه في الفرنسية « esprit de corps » («ولاء الكيان المندمج»، أو «روح الفريق»). وإذا كانت معظم التنظيمات - الكنيسة، والجيش، والأحزاب السياسية، والمؤسسات الصناعية، إلى آخره - تفسح مجالاً فسيحاً لأشكال الإنضباط البدنى، فذلك راجع بدرجة كبيرة إلى أن الطاعة هى الإيمان والإيمان هو ما يمنحه الجسد حتى حين يقول العقل لا (ويمكن للمرء، على أساس هذا المنطق، أن يتأكل في مقولة الإنضباط). وربما عن طريق التفكير في أشد الأشياء نوعيةً بالنسبة للرياضة، أعنى، في التلاعب المُقنن بالجسد، في حقيقة أن الرياضة، مثلها مثل كل أشكال الإنضباط في كل المؤسسات الكلية أو الشمولية، مثل الأديرة، والسجون، والمستشفيات العقلية، والأحزاب السياسية، إلى آخره، هى طريقة للحصول من الجسد على إلتحامٍ قد يرفضه العقل، يمكن للمرء التوصل إلى فهمٍ أفضل للإستخدام الذى تقوم به غالبية الأنظمة التسلطية للرياضة. فالإنضباط البدنى هو الأداة **بإمتياز** par excellence لكل أنواع «التدجين»: ومعروف جيداً كيف إستفادت

تربية اليسوعيين من الرقص. سيكون على المرء أن يُحلل العلاقة الجدلية التى توحّد بين الأوضاع البدنية وبين المشاعر المناظرة لها: فقد عُرف منذ باسكال Pascal ، إتخاذ أوضاعٍ معينة أو وقفات معينة كطريقة لحفز أو تقوية المشاعر التى تعبر عنها هذه الأوضاع. فالإيماءة، طبقا لمفارقة الممثل أو الراقص، تقوى الشعور الذى يُقوى الإيماءة. هكذا نجد تفسيراً للمكان التى تمنحه كل الأنظمة الشمولية للممارسات البدنية الجماعية التى، بكونها ترمز لما هو اجتماعى، تسهم في جعله جسمانياً والتى، عن طريق **المحاكاة** mi-mesis البدنية والجماعية للتناغم الإجتماعى، تهدف إلى تقوية هذا التناغم، وتذكرنا **حكاية الجندى** The Soldiers tale بالتقليد الشعبى القديم: أن تجعل شخصاً يرقص يعنى أن تمتلكه. و«التمرينات الروحية» هى تمرينات بدنية والعديد من الأشكال الحديثة للتدريب هى شكل من التنسُّك الدنيوى.

الهوامش

- بحث مقدم إلى مجموعة دراسة «الحياة البدنية والألعاب»، التابعة لـ CEMEA، فى نوفمبر ١٩٨٠ والمحاضرة الإفتتاحية لحلقة البحث الثامنة لـ ICSS، حول «الرياضة، والطبقات الإجتماعية، والثقافة - الفرعية»، باريس، يوليو ١٩٨٣.

* حذاء خرافى يقطع سبعة فراسخ في خطوةٍ واحدة - م



13

إستطلاعاتُ الرأى: «علم» بدون عالِم

لنبـدأ بتناقض: من الملاحظ أن نفس الناس الذين ينظرون بشك إلي العلوم الإجتماعية، وخصوصاً السوسيولوچيا، يرحّبون بأذرع مفتوحة باستطلاعات الرأي التى هى في العادة شكلٌ بدائي من السوسيولوچيا (لأسباب لا تنبع من نوعية من يُعهَدُ إليهم بتصورُها، والقيام بها، وتحليلها، بقدر ما تنبع من قيود العَقْد وضغوط الوقت).

يتمشى الإستطلاع مع الفكرة الشائعة عن العلم: إذ أنه يُقدم للأسئلة التى «يسألها الجميع لأنفسهم» (الجميع، أو على الأقل، القسم الصغير من السكان الذى يمكنه تمويل إستطلاعات الرأى، رؤساء تحرير الصحف أو المجلات الأسبوعية، والسياسيون، ورجال الأعمال) إجابات سريعة، وبسيطة، وكَميَّة، يسهُل ظاهرياً فهمها والتعليق عليها. ورغم ذلك، ففى هذه الأمور أكثر من غيرها، لا يمكن للحقائق البسيطة أن توفى المشكلات المعقدة حقها، وعادة ما تكون المشكلاتُ الحقيقية لكتّاب إفتتاحيات الصحف والمعلقين السياسيين مشكلاتٍ زائفة لابد للتحليل العلمى أن يحطمها لكى يبنى موضوعه، ومؤسسات البحث التجارية لا تملك الوسائل، ولا حتى الوقت، للقيام بهذا التساؤل حول الأسئلة الأولية، وحتى إذا كانت لديها الوسائل، فلاشك أنها لا تهتم بعمل ذلك، إذا وضعنا في الإعتبار الحالة الراهنة للسوق والمعلومات المتاحة لمن يكلفونها بعمل الإستطلاعات. وهذا هو السبب في أن هذه المؤسسات تقْنع في الأغلب بترجمة المشكلات

التى قد يطرحها العميل إلى أسئلة جيدة الصياغة.

لكنك ستقول، أليس لممارسة تصوغ الأسئلة باللغة التى يطرحها بها العميل نفسه، أليس لها الشكل الكامل لذلك العلم «المحايد» الذى يطالب به «الفهم المشترك» الوضعى؟ (بين قوسين أودّ أن أضيف ملاحظة توضيحية: يحدث أن الأسئلة الأولية، حين تكون مستلهمةً من أشكال عملية من المعرفة ومن هموم عملية، مثل تلك التى تقدمها عمليات مسح السوق، تُزودنا، شريطة إعادة تفسيرها على ضوء إشكالية نظرية، بمعلومات ثمينة، عادة ما تكون متفوقة على تلك المعلومات التى تزوِّدنا بها الإستجوابات الأكثر إدعاءً لأنصاف - العلماء.) إن «العلم بدون عالِم» المنتمى إلى المثل الأعلى الوضعى يحقق، في العلاقات بين المسيطرين والخاضعين داخل مجال سلطة معين، المعادلَ لما يُعد، في سياق آخر، الحلم بـ «بورجوازية بدون بروليتاريا». ونجاح كل الإستعارات التى تؤدى بالمرء إلى تصور عمليات المسح على أنها تسجيل ميكانيكى خالص، مثل «البارومتر»، و«الصورة الفوتوغرافية»، و«صورة أشعة إكس»، والعقود التى يواصل الزعماء السياسيون من كل نوع عقدها مع شركات الأبحاث الخاصة، متجاهلين معاهد الأبحاث التى تموِّلها الدولة، تشهدُ جميعها على هذا التوقع العميق الجذور لعلمٍ مصنوع على المقاس، لعلمٍ بدون تلك الفرضيات التى يُنظرُ إليها بسهولة على أنها إفتراضات مسبقةً أو حتى تحيزات، وبدون تلك النظريات التى، كما يعلم الجميع، لا تجد قبولاً طيباً.

كما يمكن أن نرى، فإن موضوع الرهان هو وجودُ علمٍ للعالَم الإجتماعى قادرٍ على تأكيد إستقلاله الذاتى ضد كل أشكال السلطة: ويُبين تاريخ الفنون البصرية أن الفنانين كان عليهم أن يناضلوا طوال قرون لتحرير

أنفسهم من الإبداع حسب الطلب، ولكى يفرضوا مقاصدهم الخاصة، تلك التى تحدَّدت بالمنافسة داخل عالم الفنانين، وبالدرجة الأولى بالأسلوب، والأداء، والشكل، وباختصار، بكل ما يعتمد بالمعنى المحدَّد على الفنان، ويأتى إختيار الموضوع نفسه في الدرجة الثانية. ونفس الشئ صحيح بالنسبة للعلماء الذين يبحثون في العالم الفيزيائى والبيولوچى. ومن الواضح أن بلوغ الإستقلال الذاتى أصعب بكثير، ومن ثم أبطأ، في حالة علوم العالم الإجتماعى، التى يجب عليها أن تحرر كل واحدةٍ من مشكلاتها من ضغوط العَقْد ومن إغراءات الطلب: ولا تكون هذه الضغوط والإغراءات خبيثة أبداً قدرِ خبثها حين تعمل، مثلما هى الحال اليوم، في أعمال إستطلاعات الرأى، عن طريق الآليات اللا -شخصية للإداء الإجتماعى التى لا تترك لاستطلاعات الرأى وقتاً لتصحيح نفسها، لتلخيص ما تم تعلُّمه، لتدعيم تقنياتها ومناهجها، أو لإعادة تحديد المشكلات، عن طريق تعليق رد فعل الناس الغريزى، مما يعنى قبولهم كما هم، لأنهم يجدون تواطؤاً مباشراً في الأسئلة الغامضة والمشوَّشة عن ممارسة الحياة اليومية.

ثم، لماذا يجب على أولئك الذين يتوجب عليهم، لكى يضمنوا سير أعمالهم بصورة مُرضية، أن يبيعوا منتجات توزع بسرعة وتُكيَّف ببراعة لتُلائم ذوق من طلبوها، لماذا يجب عليهم أن يكونوا مَلَكيين أكثر من الملك الحقيقى، أى المستهلك؟ وكيف يمكنهم أن يفعلوا ذلك؟ إن لديهم عيناتهم المُختبرة جيداً، وفرقهم المحنكة ممن يُجرون المسح، وبرامج تحليلهم المُختبرةِ والموثوقة. وليس أمامهم، في كل حالة، سوى مهمةٍ وحيدة هى العثور على مايريد العميل أن يعرفه، أى ما يريد أن يراهم يبحثون عنه، أو بالأحرى، يجدونه. وإذا افترضنا أن بإمكانهم العثور على ما يظنون أنه الصدق، فهل

سيهتمون بإبلاغه للسياسيّ المُهتم بأن يُعاد إنتخابُه، أو للمديرالصناعى الذى تمر شركته بمتاعب، أو لرئيس تحرير الصحيفة التواق إلى الإثارة أكثر من المعلومات، إذا كان من مصلحتهم على الإطلاق أن يحافظوا على زبائنهم؟ ويحدث هذا فور أن يكون عليهم أن يحسبوا حساب المنافسة من جانب تُجار الوهم الجدد الذين يمثلون اليوم موضة رائجة بين المديرين التجاريين والمسئولين عن العلاقات العامة: إنهم يعيدون إحياء الفن العتيق لقارئى الطالع، وقارئى الكف، وغيرهم من العرافين، أولئك البائعون لمنتجات مُصممة حسب الطلب وغير مُعتمدةٍ علمياً والذين يترجمون إلى لغةٍ سيكولوچية غامضة، وقريبةٍ على الدوام من الحدس العادى («من يعيشون حياة راقية»، و«الطلائع»، و«من يحصلون على ما يريدون» أو «المغامرون»...)، «أساليب حياة» مُقامَةً على نحوٍ غامضٍ جداً، ويُعدُّون أساتذة للماضى في فن إعطاء عملائهم إجاباتٍ مُريحة مُزخرفةٍ بكل سحر منهجية ومصطلحات تبدوان علميتين بدرجة فائقة. كيف ولماذا يجب أن يعملوا على طرح وفرض مشكلات لن تفعل سوى أن تصدم أو تخيِّب الأمل، بينما كل ما يحتاجونه هو ترك أنفسهم ليتْبعوا إملاءات السوسيولوچيا العفوية - التى تواجهها الطائفة العلمية في وسطها باستمرار - لإرضاء عملائهم عن طريق إنتاج إجابات على مشكلات لا يطرحها سوى من يطلبون من مُستطلعى الرأى أن يطرحوها، ولا تكون، في الأغلب، قد طرحت نفسها على من يتم إستطلاع رأيهم قبل أن تُفرض عليهم؟ من الواضح أنهم لا مصلحة لهم في إخبار عملائهم بأن أسئلتهم لا جدوى منها أو، وهذا أسوأ، أنها غير ذات موضوع. ولابد لهم أن يتمتعوا بقدر كبير من الفضيلة أو الإيمان بالعلم حتى يرفضوا إجراء مسح حول «صورة البلاد العربية»، وهم

يعلمون أن منافساً أقل تدقيقاً سوف يقبل المهمة عن طيب خاطر، حتى لو توقعوا أن هذا المسح لن يسجِّل - دون دقةٍ كبيرة - سوى توجهات الناس إزاء المهاجرين. في هذه الحالة، سيقيس المسح شيئاً على الأقل، لكنه لن يكون ذلك الشئ الذى يظن الناس أنهم يقيسونه؛ وفي حالات أخرى، لن يقيس شيئاً سوى التأثير الذى تمارسه أداةُ القياس: وهذه هى الحالة في كل مرةٍ يفرضُ فيها من يقوم بالاستطلاع على من يتم إستطلاع رأيهم إشكاليةً لا تخُصهم - مما لن يمنعهم من الإجابة عليها على أية حال، بدافع الخضوع، أو اللامبالاة، أو التظاهر، وبذلك يتم حذفُ المشكلةِ الوحيدة المثيرة للاهتمام، مسألة المُحدِّداتِ الإقتصادية والثقافية للقدرة على تناول المشكلة بوصفها كذلك،، وهى القدرة التى تُحدِّد، في ميدان السياسة، أحد الأبعاد الأساسية للكفاءة النوعية.

سيكون المرء بحاجة إلى وضع قائمة بالتأثيرات الكارثية تماماً، من وجهة النظر العلمية، لقيود السوق على ممارسة إجراء إستطلاعات الرأى (ليس بأى قصد سجالى ساذج، بل للعمل على إحباط وإلغاء هذه التأثيرات). لكننى سأكتفى بأن أذكر، لأحاول طرد الواقعة من ذهنى، ذكرى وزير التعليم ذاك الذى، في بداية الثمانينات، طلب من ثلاث شركات إستطلاع رأيٍ مختلفة أن تُحلِّل مواقف المعلمين من ثلاث مراحل للتعليم (الإبتدائية والثانوية، والعليا)، وبذلك حصل على ثلاث دراسات مسحية غير متجانسة على الإطلاق، سواءٌ في إجراءات إختيار العيِّنات أو في الأسئلة المطروحة، وبذلك تم إلغاء كل ما كان يمكن لمقاربةٍ مقارنةٍ فقط أن تُظهره بالنسبة لكل مجموعةٍ من المجموعات موضع البحث. وسوف أضيف، حتى يمكن قياس كامل الرعب الذى يثيره ذلك، أن هذا المسح يكلف تقريباً عشرة أضعاف

الميزانية السنوية لمعملٍ جامعى تنفق عليه الدولة، كان باستطاعته، لو تمت إستشارته، أن يتجنَّب هذه الأخطاء وأن يستثمر في تطوير الإستبيان وبرنامج التحليل رأسمالاً من الخبرة النظرية والإمبيريقية من الواضح أن مكاتب الأبحاث الخالصة لا يمكنها أن تحشده، إذا أخذنا في الإعتبار تنوع الميادين التى تعمل فيها، وشروط الإلحاح التى تعمل تحتها، والتى يكون تأثيرها هو جعل أى تجميع للموارد مستحيلاً عملياً.

إن التأثير الذى تمارسه «اليد الخَفيَّة» للسوق على كلٍ من تحليل وتسجيل البيانات (من المعروف، مثلاً، أن من الأسهل دفع العملاء إلى تمويل أسئلةٍ تكون في نظرهم ذات مصلحةٍ مباشرةٍ بالنسبة لهم أكثر من دفعهم إلى تمويل أسئلةٍ تهدف إلى تقديم معلومات لاغنى عنها لتفسير الإجابات) يترافق مع غياب إحتياطى العاملين المتحررين منِ إلحاحات الطلب المباشر والمزوَّدين برأس مالٍ مشترك من الموارد النظرية والتقنية يضمن تجميع الخبرة (حتى ولو كان ذلك نتيجة الفهرسة المنهجية لعمليات المسح السابقة) بحيث يُحبِّذُ إستخداماً وصفياً لعملية الإستطلاع، هو، في الواقع، ما يريده على نحوٍ لا واعٍ من يُكلفُون بعمل الإستطلاع، وهذا لا يمنع من هم أشد جسارةً بين من أُسمِّيهم، مع أفلاطون، «سفسطانيوّ اليقين» « doxosophists »، من إقتراح شروح تتجاوز بكثيرٍ الحدود المتضمنة في نسق العوامل الشارِحة التى تكون في متناولهم، والتى دائما ما تكون قليلةً العدد وسيئة القياس. ويمكن للجميع رؤيتهم، في أمسيات الإنتخابات، وهم يرتجلون شروحاً وتفسيراتٍ مطلقة العنان لا يمكن أن تمنحها مِسحةً من العمق والموضوعية إلاّ نوايا السياسيين السيئة البالغة الوضوح. وسوف أكتفى بأن أضرب مثالَ الشروح التى قُدمت لتفسير تدهور الحزب الشيوعى

الفرنسى والتى لم تفسح عملياً أى مكان لتغييرات بنيوية هامة مثل تعميم الدخول إلى التعليم الثانوى والتخفيض البنيوى لمكانة المؤهلات التعليمية، مما أحدث تأثيرات مُحدَّدة في توجهات الناس إزاء السياسة.

كنت قد خططتُ أن أُنهى عند هذه النقطة تحليلى للحدود العلمية الكامنة في أداء معاهد البحث التجارى، حين قرأت نصاً كتبه آلان لانسيلوت Alain Lancelot يُنهى، ويُتوج، ويختتم مجموعة SOFRES (شركة متخصصة في استطلاعات الرأى) لعام ١٩٨٤: ففى «جوابه» على نوعٍ من التجميعه الغامضة والعامة من الإعتراضات الموجهة إلى استطلاعات الرأى، أعتقد أننى أستطيع أن أستشّف نيته في الإجابة علىّ، لكننى لا أتعرف على إعتراضاتى الخاصة، التى ترتبط بمسائل العلم - ومن هنا سوء الفهم، بلا شك - وليس بمسائل السياسة، كما يُعتقد على نطاقٍ واسع (حتى برغم أن للعلم الزائف تأثيرات سياسية فعلية). ولذا سأتناول مثالاً أخيراً، كنت قد قررتُ حذفه، لأنه يكشف، بطريقةٍ بالغة القسوة والخشونة، الحدود الإجتماعية للفهم لدى سفسطائيى اليقين. من المعروف أن من يجيبون بـ «لا أعرف» هم داءُ، وحنقُ، وبؤسُ معاهد إستطلاع الرأى التى تجاهد بكل الطرق التى تملكها لتقليل عددهم، لخفضهم إلى الحد الأدنى، وحتى لإخفائهم. هكذا، بعد أن حُكمَ عليهم بأن يظلّوا غير ملحوظين من جانب من يقوم بالإستطلاع، الذى يكبتُهم، ويجعلهم مجرد جزءٍ من آلة الإستطلاع ومن النصيحة التى يجب تقديمها إلى من يقومون بالإستطلاع، يعاود أصحابُ «لا أعرف» التعساءُ هؤلاء الظهور على غير توقع في كتابات «العالِم السياسى» politologist في شكلِ مشكلة «الإمتناع»، ذلك العيبَ في الديمقراطية، أو عيب «الفتور»، هذا الإنتكاس إلى اللامبالاه

واللاتمييز (البركة الراكدة «للناخبين العائمين»). ومن السهل أن نفهم كيف أن عالِم السياسة القائم بالإستطلاع والذى يرى في كل نقدٍ لإستطلاع الرأى، الذى يُماهى بينه وبين حق الإقتراع العام (وفي الحقيقة، فإن هذا التناظر ليس زائفاً)، هجوماً رمزياً على الديمقراطية، لا يمكنه أن يُخمن المشكلة الحاسمة التى يطرحها بالنسبة للعلم، وللسياسة، ولأى علمٍ سياسى جدير بهذا الإسم وجود الإجابات بـ «لا أعرف» التى تختلف باختلاف النوع (فالنساء «يمتنعن» بدرجة أكبر)، وباختلاف الموقع في الفضاء الإجتماعى (فالناس يمتنعون أكثر كلما زاد حرمانهم الإقتصادى والثقافى) وكذلك باختلاف طبيعة الأسئلة المطروحة (فالعوامل التى تدفعك إلى «الإمتناع» تكون أكثر نشاطاً كلما كانت الأسئلة المطروحة «سياسية» بشكل أصرح، أى› أقرب في نصها وروحها من المشكلات التى يطرحها على أنفسهم سفسطانيو اليقين العاديون، والقائمون بالأستطلاع، وعلماء السياسة، والصحفيون، والسياسيون). ومن أجل تسليط الضوء على هذه الحقائق البسيطة المختفية، رغم ذلك، تحت الحقائق البديهية للروتين اليومى لقارئ الصحف اليومية («بلغ معدل الإمتناع ٣٠ بالمائة»)، كان من الضرورى إعطاء قيمةٍ إيجابية لهذا الملمح التعس لإستطلاع الرأى وللديمقراطية، هذا النقص، هذه الفجوة، هذا الفراغ (فكر فقط في تلك الحسابات للنسب المئوية المصنفة تحت تصنيف «مع إستبعاد الأجابات بـ «لا أعرف»)، وعن طريق واحدةٍ من عمليات إعادة التقييم التى تُعرِّف الطريقة التى يُباعد بها العلم نفسه عن مجرد الفهم المشترك، كان من الضرورى إكتشاف أن أهم المعلومات، في كل إستطلاعٍ للرأى، تكمن في عدد أصحاب «لا أعرف»، هذا العدد الذى يمثّل مقياساً لإحتمال إنتاج إجابةٍ مميزة لفئةٍ معينة: إلى

درجة أن توزيع الإجابات، توزيع نعم ولا، مع وضد، التى تُحدد فئة معينة، رجال أو نساء، أغنياء أو فقراء، شباب أو كهول، عمال أو رؤساء، لا معنى له الاّ كمعنىً ثانٍ، ثانوى، فرعى، على شكل **إحتمال شرْطى** لا يكون صالحاً إلاّ بالإحالة إلى الإحتمال الأولىّ، الأصلى، لإنتاج إجابة. هذا الإحتمال مرتبطاً بوحدةٍ إحصائية يُحدد الكفاءة، بالمعنى شبه القانونى للكلمة، المخولة إجتماعياً للفاعلين موضع البحث. العلم لا يقوم بمهمة الإحتفاء بـ أو التأسّى على حقيقة التوزيع غير المتكافئ للكفاءة السياسية كما تُعرَّف إجتماعياً عند أية لحظة مُعطاه؛ إذ لابد للعلم أن يُحلل الشروط الإقتصادية والإجتماعية التى تحددُ هذا التوزيع غير المتكافئ والتأثيرات التى ينتجها، في حياةٍ سياسية قائمةٍ على أساس الجهل (الإيجابى أو السلبى) بعدم التكافؤ هذا.

ولا أودّ أن أولى أفكارى الخاصة توكيداً لا تستحقُّه، بل أن أجعل نفسى مفهوماً: إن إكتشاف، بالمعنى الحقيقى للكلمة، شئ يبلغ من بداهته أنه، كما يقولون، «يُحدِّق في وجوهنا» لم يكن هو نفسه أكثر من نقطة إنطلاق. لم يكن كافياً إكتشافُ أن النزوع إلى الإمتناع أو إلى التعبير عن رأى بدل تفويضه، ضمنياً، إلى ممثلين، إلى الكنيسه، أو إلى حزب سياسيٍ، أو نقابة عمالية، أو بالأحرى، إلى مفوَّضين مُطلقى السلطة مُخولين بـ plena potentia agendi، بسلطاتٍ مطلقة للتحدث والكلامِ بدل ولصالح أولئك الذين يُفترضُ أنهم منحوهم تفويضاً لعمل ذلك، أن هذا النزوع ليس موزعاً بطريقة عشوائية: فالنزوع الخاص لدى الأكثر حرماناً إقتصاديا وثقافياً إلى الإمتناع عن الإجابة على أكثر الأسئلة سياسية بالمعنى المحدد كان لابد من رابطة بالميل إلى تركيز السلطة في أيدى الزعماء، وهو ميلٌ يُميزُ الأحزاب

القائمة على الإقتراع من جانب أكثر الناس حرماناً إقتصادياً وثقافياً، أى الأحزاب الشيوعية في المقام الأول، وبعبارة أخرى، فإن الحرية التى يتمتع بها قادةُ هذه المنظمات، الحريات التى يمكن أن يمارسوها إزاء من منحوهم تفويضاً (تشهد على ذلك بوجه خاص تقلباتهم غير العادية)، ترتكز أساساً على الاستسلام - الذاتى غير المشروط تقريباً والمتضمن في الشعور بعدم الكفاءة، وحتى بالمهانة السياسية - وهو نفس الشئ الذى أظهره أصحاب «لا أعرف». ومن السهل أن نرى أن ذلك الإكتشاف، الأبعد ما يكون عن الإرتكاز على التعصب القائل بأن الديمقراطية لا يمكن الإعتراف بها على أساس أى شرط آخر سوى أنها شعبية (كما يُلمِّحُ آلان لانسيلوت)، هذا الإكتشاف لعلاقة لا يمكن لعالِم السياسة أن يراها (بين أسبابٍ أخرى، لأن يده اليمنى، التى «تُحلِّل» إستطلاعات الرأى، لا تدرى ما تفعله يده اليسرى، التى «تُحلل» «الحياة السياسية») يؤدى إلى مبدأ قانونِ الميلِ الذى يحكمُ على المنظماتِ التى يُقصدُ بها الدفاعُ عن مصالحُ الخاضعين بتركيزٍ إحتكاريٍ لسلطةِ الإحتجاج والإستنفار، وجدِ أكمل الشروط لإزدهاره في «الديمقراطيات الشعبية». ولابد أن أضيف، لتجنب خلق أى سوء فهم، أن هذا الإكتشاف، العادى تماماً في نهاية المطاف، يتيح لنا أن نتبنّى بعض التحليلات الكلاسيكية التى كرَّسها المكيافيلليون - الجدد، وخصوصاً موسكا Mosca وميشيلز Michels ، لأداء المراتبيات السياسية أو النقابية، دون أن نقبل فلسفتهم الجوهرية النزعة للتاريخ التى تنسب لـ **طبيعة** «الجماهير» النزوع إلى ترك أنفسهم يُجردون من حقوقهم لصالح المحرِّضين: ويجب أن تظل في ذهننا كذلك حقيقة أن فعالية القوانين التاريخية التى يُكسبونها صبغة طبيعية ستتوقف، أو على الأقل ستضعف، إذا توقفت أو

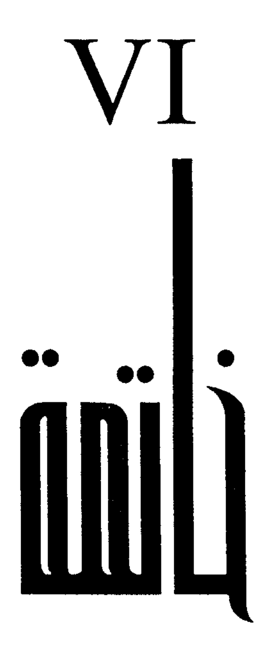
ضعُفت الشروط الإقتصادية والثقافية لعملها.

أرجو أن أكون قد أقنعتكم، بواسطة هذا المثال، بأن «نقد إستطلاعات الرأى»، إذا كان ثمة نقد، لا يجد موضعه في الميدان (السياسى) الذى يضعه فيه من يجعلون من واجبهم الدفاع عنها، معتقدين بذلك أنهم، من خلال إستراتيجية مُجرِّبة وموثوقة، يتجنبون نقداً علمياً بالمعنى الصحيح. وأرجو أن أكون قد أوضحت أنه إذا كان لابد للنقد العلمى، في هذه الحالة أكثر من غيرها، أن يأخذ شكل تحليلٍ سوسيولوچى للمؤسسة، فذلك لأن حدود الممارسة العلمية، مثلما هى الحال دائماً، رغم إختلاف الدرجة، منقوشة بشكلٍ جوهرى في القيود التى تؤثر على المؤسسة و، من خلالها، على عقول المشاركين فيها. وهذا، على أية حالٍ، منهج جيد وتكتيك جيد لأنه، على خلاف إستراتيجيات «التسييس» التى تستخدم بخبث حججاً **مثيرة للعواطف** ad hominem، يُحرِّرُ الناس من المسئوليات الملقاةِ على عاتقهم بدرجة أقل بكثير مما يودّون أن يعتقدوا.

الهوامش

- نص نُشِر في Pouvoirs، ٣٣ (١٩٨٥).




VI
خاتمة



14

درسٌ فى الدرس

يجب أن يكون المرءُ قادراً على إلقاءِ درسٍ، ولو كان درساً إفتتاحياً، دون أن يتساءل عن حقِّه فى عمل ذلك: فالمؤسسة موجودةٌ لتحميه من هذا السؤال ومن القلق الذى لا ينفصل عن تعسُّفيةِ كلِّ بدايةٍ جديدة. فالدرس الإفتتاحى، بوصفه طقسَ إنضمامٍ وتنصيب، هو، **بدايةٌ** inceptio، إعمالٌ رمزىٌ لعملية التفويض التى يُخوِّلُ عن طريقها الأستاذُ الجديدُ أخيراً سلطةَ التحدُّث بنفوذ، وتُقيمُ كلماته على أنها خطابٌ مشروع، يُلقيه شخصٌ له الحق فى الكلام. وترتكزُ الفعاليةُ السحريةُ حرفياً لهذا الطقس على التفاعل الصامت والخفى بين العضو الجديد، الذى يُقدِّم عرضاً علنياً لكلماته، وبين الدارسين المجتمعين الذين يشهدون بحضورهم كهيئةٍ على أن هذه الكلمات، بقبولها على هذا النحو من جانب أبرز الأساتذة، تصبح مقبولةً بشكلٍ شاملٍ، أى، أستاذيةً بكل معنى الكلمة. لكن من الأفضل أن نتجنَّبَ المضىَّ بالدرسِ الإفتتاحى عن الدرس الإفتتاحى إلى أبعد مما ينبغى: إذ أن السوسيولوچيا، علمَ المؤسساتِ والعلاقةِ السعيدةِ أو غير السعيدة التى قد تكون للمرء مع المؤسسات، تفترضُ سلفاً وتُقيمُ مسافةً لا يمكن تجاوزها وفى بعض الأحيان لا يمكن تحمُّلها، ليس فقط بالنسبة للمؤسسات؛ إنها تخرجكَ بعنفٍ من حالة البراءة التى تُمكِّنُكَ من تحقيق توقُّعات المؤسسة بشعورٍ بالرضا.

إن الدرسَ فى الدرس، هذا الخطاب الذى يعكسُ نفسَه فى فعلِ الخطاب،

بوصفه أمثولةً أو نموذجاً، يجب أن تكون له على الأقل ميزة تذكيرنا بواحدةٍ من أشد الخصائص محوريةً للسوسيولوچيا كما أفهمها: ألا وهى أن كلَّ القضايا التى يطرحها هذا العلم يمكن ويجب تطبيقُها على الذات التى تمارسُ هذا العلم. وحين لا يتمكّن السوسيولوچىُّ من إقامة هذه المسافة التشيئية objectifying ومن ثم النقدية فإنه يثبتُ صوابَ من يرونَ فيه نوعاً من المُحقِّق الإرهابى، المستعدّ للقيام بكل الأعمال التى تتطلبها الرقابة الرمزيةَ. لا يمكن للمرء الدخولَ إلى السوسيولوچيا دونَ تمزيق المُشايَعات والولاءات التى عادةً ما ينتمى المرء عن طريقها إلى جماعةٍ، دون التخلّى عن المعتقدات التى تُؤسِّس الإنتماء ودون التنازل عن كلِّ رابطةٍ للإنتساب أو القرابة. بهذه الطريقة، فإن السوسيولوچى الذى ترجعُ أصولُه إلى ما يُسمَّى الشعب والذى بلغَ ما يُسمَّى النخبةَ لا يمكنه التوصُّلُ إلى الوضوح الخاص المرتبط بكل أنواع التباعد الاجتماعى ما لم يشجُب كُلاً من التمثيل الشعبوى للشعب، الذى لا يخدعُ سوى مؤلفيه، والتمثيل النخبوى للنخبة، المُصَمَّم بعنايةٍ بحيث يخدع كلاً من المنتمين إليها ومن لا ينتمون إليها.

إن إعتبارَ الإندماج الاجتماعىِ للعالمِ بمثابة عقبةٍ لا يمكن تجاوُزها أمام إقامة سوسيولوچيا علمية يعنى نسيان أن بإستطاعة السوسيولوچى أن يجد أسلحةً ضد الحتمية الإجتماعية فى نفس العلم الذى يُخرج هذه الأسلحة إلى النور، ومن ثم إلى إدراكه الواعى. إن سوسيولوچيا السوسيولوچيا، التى تُمكِّن المرء من أن يحشد ضد علمٍ وليدٍ خبرةَ العلم المتاحِ فعلاً، هى أداةٌ لا غنى عنها للمنهج السوسيولوچى: فالمرء يمارس علماً ما - وخصوصاً السوسيولوچيا - **ضد** تدريب المرء العلمى بقدر ما يمارسه مع تدريب المرء العلمى. والتاريخ وحده هو الذى يمكنه أن يُخلِّصنا من التاريخ. بهذه الطريقة فإن التاريخ الإجتماعى للعلم الإجتماعى، طالما جرى إعتباره كذلك علماً

للاوعى، طبقاً للتقاليد العظيمة للإبستمولوچيا التاريخية التى أكسبها شهرتها چورچ كانجيليم Georges Canguilhem وميشيل فوكوه Michel Foucault، هو أحدُ أقوى الوسائل لمباعدة المرء لنفسه عن التاريخ، أى لمباعدة نفسه عن قبضة ماضٍ تم تمثُّله داخلياً ويواصلُ البقاءَ فى الحاضر أو عن حاضرٍ يكونُ، مثل حاضرِ الموضات الثقافية، قد فات أوانه فى اللحظة التى يظهر فيها. وإذا كانت سوسيولوچيا النظام التربوى والعالم الثقافى تبدو لى أساسية، فذلك لأنها تضيف كذلك إلى معرفتنا بالذات العارفة عن طريق تعريفنا، على نحوٍ مباشرٍ أكثر من كل التحليلات الإنعكاسية، على المقولات غير المُفكَّرِ فيها للفكرِ التى تفرض حدودَ ما يمكن التفكير فيه وتُحدِّدُ سلفاً ما يتم التفكير فيه فعلاً: وتكفينى مجرد الإشارةِ إلى عالم التعصُّبات، والكبت، والحذف، التى تجعلك كلُّ تربيةٍ ناجحةٍ تَقْبَلُه، وتُبقيك غيرَ مُدرِكٍ له، مُتلمِّساً تلك الدائرة السحرية من الرضا الذى لا حول له والتى تسجنُ فيها مدارسُ النخبة مُختاريها.

لا يمكن للنقد الإبستمولوچى أن يستغنى عن النقد الإجتماعى. ولكى نقيس ما يفصلُنا عن السوسيولوچيا الكلاسيكية، يكفى أن نلاحظَ أنَّ مؤلِّف "الأشكال البدائية للتصنيف" لم يضع فى إعتباره أبداً التاريخَ الإجتماعى لنظامِ التربية الذى إقترحَه فى **تطوُّر الفكر التربوى** ليكون بمثابة السوسيولوچيا التوليدية لمقولاتِ فهم المعلِّمين التى قَدَّم رغم ذلك كلَ أدواتها (١). ربما لأن نفس دوركهايم هذا، الذى أوصى بأن يُعهدَ إلى العلماء بإدارة الشئون العامة، وجد من الصعب عليه، بالنظر إلى موقعه الإجتماعى بوصفه "maître à penser"، بوصفه أستاذاً ثقافياً للفكر الإجتماعى، أن يتبنّى المسافةَ الضرورية لتحليل ذلك الدور بوصفه كذلك. وبنفس الطريقة، فلا شك أن تاريخاً إجتماعياً للحركة العمّالية ولعلاقاتها

بمنظِّريها داخلها وخارجها هو وحده الذى يمكن أن يمكّننا من فهم السبب فى أن من يُعلنون أنهم ماركسيون لم يُخضعوا أبداً فى الحقيقة فكرَ ماركس وبالأخص استخداماته الإجتماعية لإختبار سوسيولوچيا المعرفة، التى إستهلّها ماركس: ورغم ذلك، ودون أن يأمل المرء فى أن يكون النقدُ التاريخى والسوسيولوچى قادراً على الإطلاق على أن يُثبِّطَ تماماً الإستخدام اللاهوتى أو الإرهابى للكتابات المعيارية، فإن المرء يمكنه على الأقل أن يتوقع منه دفعَ أكثر الناس وضوحاً وتصميماً إلى إيقاظ أنفسهم من نعاسهم الدوجماطيقى وأن يضعوا موضع الفعل، وبعبارة أخرى، أن يضعوا موضع الإختبار، فى ممارسةٍ علميةٍ، نظرياتٍ ومفاهيمَ تتمتعُ، بفضل سحرِ الشروح المتجدِّدة دوماً، بضمانِ الأبدية الزائفة للأضرحة.

ورغم أن هذا التساؤل النقدى يدين بداهةً للتحولات فى المؤسسة التربوية التى كانت تسمح **باليقين الذاتى** certitudo sui القاطع فى الماضى، فلا يجب فهم هذا التساؤل النقدى على أنه تنازلٌ للمزاج المناهض للمؤسسة السائد حالياً. فهذا التساؤل هو فى الحقيقة الطريقةُ الوحيدة للإفلات من ذلك المبدأ المنهجى للخطأ المتمثل فى إدِّعاء نظرةٍ كلّيةٍ مسيطرة. فحين ينتحل السوسيولوچيُ لنفسه الحق، الذى يُمنح له أحياناً، فى أن يُحدِّد الحدود بين الطبقات، والأقاليم، والأمم، وفى أن يُقرِّر، بسلطة العلم، ما إذا كانت الطبقاتُ الإجتماعية موجودةً أم لا، وإذا وجدت، كم عددها، أو ما إذا كانت هذه الطبقة الإجتماعية أو تلك ـ البروليتاريا، الفلاحين، أو البورچوازية الصغيرة ـ هذه الوحدة الجغرافية أو تلك ـ بريتانى، أو كورسيكا، أو أوكسيتانى ـ حقيقةً أم خيالاً، فإن السوسيولوچى يتولّى أو يغتصب وظائف **الملك** rex فى العصور الغابرة، الذى كان مُخوَّلاً، طبقاً لما يقوله بنڤنيست Benveniste، سلطةَ regere sacra و regere

fines، أى سلطة تعيين التخوم ،الحدود، وبعبارة أخرى، سلطة تحديد المقدَّس. وفى اللاتينية، التى أستخدمها كذلك تكريماً لپيير كورسيل Pierre Courcelle كلمةٌ أخرى أقل فخامةً وأقرب إلى حقائق اليوم، هى كلمة censor، التى تشير إلى الرجل الذى كان يتولّى قانونياً سلطة **التأسيس** constitution هذه، التى تنتمى إلى العبارات المُرخَّص بها، القادرة على أن تخلق فى الفكر وفى الواقع تقسيمات العالم الإجتماعى: إن الـ censor، المسئول عن العملية التقنية ـ **الإحصاء** census ـ التى تتمثل فى تصنيف المواطنين حسب ثروتهم، هو الشخص الذى يُصدر حُكماً أقرب إلى حُكم القاضى منه إلى حُكم الدارس؛ أى أنها تتمثّل ـ وأنا أنقل هنا عن چورچ دوميزيل Georges Dumézil ـ فى "تحديد موقع (رجلٍ، أو فعلٍ، أو رأيٍ، إلى آخره) فى مكانه المراتبى المناسب، بكل العواقب العملية لذلك، ويتحدَّد هذا المكان عن طريق تقييمٍ عامٍ عادل.

وللتحرر من الطموحِ، الذى هو طموحُ كلِّ ميثولوچيا، إلى إرساء التقسيمات التعسُّفية للنظامِ الإجتماعىِ على أساسِ العقل، وبالدرجة الأولى تقسيمِ العمل، ومن ثم تقديمِ حلٍ منطقىٍ أو كونىٍ لمشكلة تصنيف الرجال والنساء، لابد للسوسيولوچيا أن تجعل موضوعها الصراعَ من أجل التمثيلِ المشروع للعالم الإجتماعى، بدل أن تترك نفسها لتشتبك فى أحبولته، ذلك الصراع من أجل التصنيف الذى يمثّل بُعداً فى كل أنواع الصراع بين الطبقات، سواء صراع الأجيال، أو صراع نوع الجنسين، أو صراع المرتبة الإجتماعية.ويتميَّز التصنيف الأنثربولوچى عن المقولات التصنيفية الحيوانية أو النباتية بأن الموضوعات التى يُقيمها ـ أو يُبقيها ـ فى مكانها هى نفسها ذواتٌ تقوم بالتصنيف. وما علينا سوى التفكير فيما يمكن أن يحدث، مثلما فى حكايات الحيوانات، لو كان للكلاب، والثعالب، والذئاب رأىٌ فى كيفية

تصنيف فصيلة الكَلْبِيَّات وفى تحديد الحدود المقبولة للتنوع بين الأعضاء المُعترف بهم للفصائل الحيوانية، وفيما إذا كانت مراتبيةُ الخصائص المُعترف بأنها تُحدِّدُ المكانةَ فى مراتبيةِ الأنواعِ والفصائل من نوعٍ يُحدِّدُ فُرَصَ الوصول إلى وسائل البقاء أو إلى جوائز مسابقات الجمال. وباختصار، فإن الرجال والنساء المصُنَّفين والمُصنَّفين فى مرتبةٍ دنيا قد يرفضون مبدأ التصنيف الذى يُعطيهم أسوأ مكان، مما يبعث القنوط فى قلب الملك - الفيلسوف الذى يزعُم، بتحديده جوهراً خاصاً بهم، أنه يفرض عليهم أن يكونوا وأن يفعلوا ما يجب عليهم أن يكونوه ويفعلوه حسب التعريف.

وكما يُبيِّنُ التاريخ، فى الحقيقة، فإنه يحدثُ على الدوام تقريباً تحت زعامةِ من يسعُونَ إلى إحتكارِ سلطةِ إصدار الحُكم والتصنيف، الذين غالباً ما يمكن تصنيفُهم هم أنفسهم فى التصنيف السائد، على الأقل من وجهات نظرٍ معينة، يحدث أن يتمكَّن الخاضعون من تحطيم سطوة التصنيف المشروع ويُغيِّروا رؤيتهم للعالم عن طريق تحرير أنفسهم من تلك الحدود التى تمثّلوها داخلياً والتى هى المقولات الإجتماعية لإدراك العالم الإجتماعى.

ومن هنا، يستوى أن يجد المرء نفسه منخرطاً بشكل حتمى فى الصراع من أجل إقامة وفرض التصنيف المشروع، أو أن يضع نفسه فى مرتبةٍ ثانوية، ويتَّخذ موضوعاً له علمَ هذا الصراع، أى معرفةَ أداء ووظائف المؤسسات المنخرطة فيه - مثل النظام التعليمى أو المنظمات الرسمية الكبرى التى تقوم بالتعداد والإحصاء الإجتماعى. فالتصور المفهومى لفضاء الصراع من أجل التصنيف كما هو فى الواقع - ولموقع السوسيولوچى فى هذا الفضاء أو بالنسبة له - لا يؤدى على الإطلاق إلى تحلُّل العلم إلى نسبيةٍ. لا شك أن السوسيولوچى لا يعودُ ذلك الحَكَم النزيه أو المتفرِّج السماوى، المُرخَّص له وحده بأن يقول أين يكمن الصواب (أو أن يقول، كما يقرِّر الفهم المشترك،

من هو على صواب)، مما يُعادل التوحيد بين الموضوعية وبين توزيعٍ متكافئ على نحوٍ مُتباهٍ للصواب والخطأ. لكنه ذلك الشخص الذى يجاهد ليقول الصدق بشأن الصراعات التى يكون موضوع الرهان فيها ـ بين أشياء أخرى ـ هو الصدق. فبدل أن يفصل، مثلاً، بين من يؤكدون ومن ينكرون وجود طبقةٍ، أو إقليمٍ، أو أمةٍ، فإنه يحاول بناء المنطق النوعى لهذا الصراع ويحاول أن يحدِّد، من خلال تحليلٍ لحالة علاقات القوة وآليات تحولها، إحتمالات المجالات المختلفة. ومهمته فى إقامة نموذج صادق للصراعات من أجل فرض التمثيل الحقيقى للواقع هى التى تُسهم فى خلق الواقع على النحو الذى به يمكننا تسجيله. وعلى هذا النحو يتقدم چورچ دوبى GEORGES DUBY، حين يأخذ كموضوعٍ للتحليل التاريخى نموذج الطبقات الثلاث، أى نسق التصنيف الذى عادةً ما يفكر العلمُ التاريخى من خلاله فى المجتمع الإقطاعى، وذلك بدلاً من قبولِ هذا النموذجِ على أنه أداةٌ لا تقبلُ الجدل لعمل المؤرِّخ؛ وبذلك يكتشف أن هذا المبدأ للتقسيم، الذى هو موضوعُ النزاع وكذلك نتاجُ النزاع بين الجماعات الساعية إلى إحتكارِ سلطةِ التأسيس، مثل الأساقفة والفرسان، هذا المبدأ نفسه قد أسهم فى إنتاج نفس الواقع الذى يتيحُ لنا أن نحلِّله. وبنفس الطريقة، فإن التقرير الذى يقدِّمه السوسيولوچى عند أية لحظةٍ مُعطاة، حول خصائص أو آراء الطبقات الإجتماعية المختلفة، ونفس معيار التصنيف الذى يكون عليه أن يستخدمه ليضع هذا التقرير، هما كذلك نتاجُ لمجمل تاريخ الصراعات الرمزية التى، حيث أنها تتقاتل حول وجود وتعريف الطبقات، أسهمت بطريقةٍ واقعيةٍ تماماً فى **خلق** الطبقات: فالنتيجة الراهنة لهذه الصراعات الماضية تعتمد، إلى مدى لا يمكن إغفاله، على التأثير النظرى الذى مارسته السوسيولوچيات السابقة وخصوصاً تلك التى أسهمت فى خلق الطبقة العاملة، ومن ثم

الطبقات الأخرى، بمساعدتها فى جعلها تعتقد أنها موجودةٌ وأنها تبدو موجودةً كبروليتاريا ثورية. وكلما تقدم العلم الإجتماعى وانتشر على نطاقٍ أوسع، لابد أن يتوقع السوسيولوچيون أن يصادفوا العلم الإجتماعى للماضى متجسِّداً فى موضوع دراستهم.

لكن يكفى أن يُفكِّر المرءُ فى الدور الذى توليه الصراعاتُ السياسية للتنبؤ، أو للتقريرِ العادى، لكى يفهم أن السوسيولوچى المنكَّب على الوصف بأشد الطرق صرامةً سيُتَّهمُ دوماً بأنه يمنح أو يحرم. وفى الحياة العادية، لا يكاد الناس يتحدّثون عن أى وضعٍ للأمور دون أن يضيفوا ما إذا كان هذا الوضع يتمشى مع أو يناقضُ نظامَ الأشياء، ما إذا كان عادياً أو غير عادي، مسموحاً أو ممنوعاً، مباركاً أو ملعوناً. تُضاف إلى الأسماء نعوتٌ ضمنية، وإلى الأفعالِ ظروفٌ صامتة تميلُ إلى التكريس أو إلى الإدانة، إلى رفع الشىء بوصفه جديراً بالوجود وبالاستمرار فى البقاء أو، على النقيض، إلى خلعه، والحط من شأنه، وتلويث سمعته. ولذا ليس من اليسير إجبارُ الخطابِ العلمى على الإفلاتِ من منطقِ المحاكمة الذى يتوقع الناس منه أن يعمل على أساسه، ولو لمجرد أن يتيحوا لأنفسهم إدانته. وهكذا فإن الوصف العلمى لعلاقة أشد المحرومين ثقافياً بالثقافة الرفيعة سوف يُفهَمُ على الأرجح إما على أنه طريقة ماكرة للحكم على الشعب بأن يظل جاهلاً وإما، من جهة أخرى، على أنه طريقةٌ مُقنِعةٌ لإعادة الاعتبار أو الإحتفاء بنقص الثقافة ولهدم القيم الثقافية. ثم ماذا يمكن أن نقول عن الحالات التى يخاطر فيها الجهدُ للتوصل إلى الأسباب، والذى يتمثل فيه العملُ العلمىُ على الدوام، بالظهورِ بمظهر طريقةٍ لتبرير النظام القائم، وحتى لإيجاد العذر له؟ فى مواجهة عبودية العمل فى خط التجميع أو بؤس مدن الصفيح، ناهيك عن التعذيب أو العنف فى معسكرات الإعتقال، فإن عبارة "هذا هو

الحال" التى يقترحها علينا هيجل لمرأى الجبال تكتسبُ طابعَ تواطؤٍ إجرامى. ولا شىء أقل حياداً، حين يتعلق الأمر بالعالم الإجتماعى، من التعبير عن وضع الأمور بنفوذ، أى، بسلطة جعل الناس يرونَ ويعتقدونَ ـ وهى السلطةُ التى تخوِّلها القدرةُ المُعترفُ بها على القيام بالتنبؤات؛ لهذا فإن تقريرات العلم تمارسُ حتماً تأثيراً سياسياً، قد لا يتفق مع السياسة التى يودُّ العالِم أن يضعها موضع التطبيق.

إلاّ أن أولئك الذين يستنكرون التشاؤم الذى ينزع الأوهام أو التأثيرات المثبِّطة للتحليل السوسيولوچى حين يصوغُ مثلاً قوانينَ إعادة الإنتاج الإجتماعية ليسوا أكثر أو أقل صواباً من أولئك الذين ينتقدون جاليليو Galileo لأنه قد ثبَّطَ حلم الطيران بوضعه لقانون الأجسام الساقطة. إن تقريرَ قانونٍ إجتماعىٍ مثل القانون الذى يقول بأن رأس المال الثقافى يجتذب المزيد من رأس المال الثقافى يعنى إتاحة إمكانية أن نُدرج بين الظروف التى يمكن أن تُسهم فى التأثير الذى يتنبأ به ذلك القانون ـ فى هذه الحالة الخاصة، التصفية من التعليم للأطفال الأكثر حرماناً من رأس المال الثقافى ـ "عناصرَ تعديلية" معينة كما سمّاها أوجست كونت Auguste Comte، يمكن، مهما بلغ ضعفها فى ذاتها، أن تكون كافيةً لتغيير نتائج الآلية المتعلقة بذلك بشكل يتمشى مع ما نتمنّاه. وبفضل حقيقة أن المعرفة بالآليات تسمح للمرء، هنا مثلما فى أى موضع آخر، بتحديد شروط ووسائل العمل الذى يستهدف السيطرة عليها، فإن رفضَ النزعةِ السوسيولوچية التى تعاملُ المحتَمَلَ على أنه قَدَرٌ مُبَّررٌ فى أية حال؛ وها هى حركات التحرر موجودة لتثبت أن جُرعةً مُعينةً من الطوباوية، ذلك النفىُ السحرىُ للواقعىِ والذى يمكن فى موضعٍ آخر أن يُسمَّى عصابياً، يمكنها حتى أن تُسهمَ فى خلق الشروط السياسية لنفىٍ عملىٍ للنظرةِ الواقعيةِ للحقائق. لكن المعرفة،

فى المقام الأول، تمارس بذاتها تأثيراً - يبدو لى مُحرِّراً - فى كل مرةٍ تَدينُ فيها الآليات التى تقرر المعرفةُ قوانينَ عملها بجزءٍ من فعاليتها لإساءة المعرفة، أى، فى كل مرةٍ تؤثر فيها المعرفة على أسس العنف الرمزى. وفى الحقيقة، فإن هذا الشكل الخاص من العنف لا يمكنُ أن يُمارسَ إلاّ على ذوات عارفة، لكن أفعالَ إدراكها، لكونها جزئيةً ومرتبكةً، تدعم الإعتراف الضمنى بالسيطرة، المتضمَّن فى إساءة المعرفة بالأسس الحقيقية للسيطرة. ومن السهل فهم لماذا تواجه المكانة العلمية للسوسيولوچيا تحدياً لا يتوقف، يأتى، أولاً وقبل كل شىء، بالطبع، من كل من هم بحاجةٍ إلى القيام بتجارتهم الرمزية تحت غطاء ظلام إساءة المعرفة.

إن ضرورة نبذ إغراء التصرُّف بعَظَمةٍ لا يفرضُ نفسه بصورة مطلقة بقدر ما يفعل حين يتعلَّق الأمر بإجراء تحليلٍ علمى للعالم العلمى ذاته أو للعالم الثقافى، بشكل أعمّ. وإذا كان قد توجَّب علينا أن نعيد التفكير فى سوسيولوچيا المثقفين من القمة إلى القاع، فذلك راجع إلى أنه، بسبب أهمية المصالح موضع الرهان والاستثمارات التى يرضون بإستثمارها، فإن من أصعب الأمور على المثقفين أن يُفلتوا من منطق الصراع الذى يُحوِّل فيه كلُّ واحدٍ نفسَه عن طواعيةٍ إلى سوسيولوچىٍّ - بأشد المعانى السوسيولوچية النزعة وحشيةً لهذه الكلمة - لأعدائه، فى نفس الوقت الذى يتحول فيه إلى مُنظِّر إيديولوچى لنفسه، طبقاً لقانون العمى والبصيرة المتبادلين الذى يحكم كل الصراعات الإجتماعية حول الصدق. لكنه فقط إذا فهم اللعبةَ بوصفها لعبةً، بالرهانات، والقواعد أو التتابعات المنتظمة الخاصة بها، والمصالح النوعية التى تنشأ فيها والمصالحِ التى تُشبَعُها، يمكنه أن **ينتزع** نفسه من خلال ومن أجل ذلك التباعد الذى يُشكِّل قاعدةَ التمثيل النظرى، وكذلك، وفى نفس الوقت، أن يكتشف أنه **مُشتَبكٌ** فى اللعبة، فى مكانٍ مُحدَّد،

برهاناته وإستثماراته الخاصة المُحدِّدَة والمُحدَّدَة. ومهما كانت مزاعمه العلمية، فإن عملية التشيئ objechfication مقضىٌ عليها بأن تظل **جزئية**، ومن ثم زائفة، طالما ظلت تتجاهل أو ترفض أن ترى وجهة النظر التى تنطلق منها، وبذلك تنظر إلى اللعبة ككل. وبناء اللعبة بوصفها لعبةً، أى، بوصفها فضاءً من المواقع الموضوعية يُعدُّ أحد المصادر، **بين غيرها** inter alia، للرؤية التى قد تكون لدى شاغلى كل موقعٍ للمواقع الأخرى ولشاغليها، هذا البناءُ يعنى أن يتيح المرء لنفسه وسائل التشيئ العلمى لمنظومة التشييئات الإختزالية بعنفٍ بدرجةٍ أو بأخرى والتى يتورط فيها الفاعلون المنخرطون فى الصراع، ووسائل رؤية هذه التشييئات كما هى، أى كإستراتيچيات رمزية تستهدف فرض الحقيقة الجزئية لجماعةٍ ما على أنها حقيقةُ العلاقات الموضوعية بين الجماعات. كما يعنى فضلاً عن ذلك إكتشافَ أنه لدى إسقاط نفس اللعبة التى تجعل منهم متنافسين، فإن الخصوم يصبحون شركاء، مُتَّفقين على مواصلة إخفاء الشيء الجوهرى، أعنى المصالحَ المرتبطة بالمشاركة فى اللعبة والتواطؤَ الموضوعىَ الناشئَ عن ذلك.

ومن البديهى تماماً أن المرء لا يجب أن يتوقع أن يمكِّنه التفكير فى الحدود من التفكير دون حدود ـ الأمر الذى سيكون معادلاً لأن نبعث من جديد فى شكلٍ آخر الوهمَ، الذى صاغه مانهايم Mannheim، وهم "الإنتلچنسيا بدون إرتباطات أو جذور"، وهو نوعٌ من الحلم بتحليقٍ إجتماعيٍ هو البديلُ التاريخى للطموحِ إلى المعرفةِ المطلقة. وتبقى حقيقةُ أن كلَّ تطورٍ جديد فى سوسيولوچيا العلم يميلُ إلى تدعيم العلم السوسيولوچى عن طريق زيادةِ معرفتنا بالمُحدِّدات الإجتماعية للفكر السوسيولوچى، وبالتالى إلى تدعيم فعالية النقد الذى يمكن أن يطبِّقه كل فرد على تأثيراتِ هذه المحدِّدات على ممارسته الخاصة وعلى ممارسة خصومه. يتدعَّم العلم فى كل مرةٍ يحدث فيها

تدعـيمٌ للنقـد العلمى، أى، للنوعـيـة العلميـة للأسلحة المتـاحـة، وبشكل لا ينفصم عن ذلك، لضرورة استخدام أسلحة العلم وتلك الأسلحة وحدها، إذا كـان للمرء أن ينتصر علمياً. إن المجالَ العلمى، فى الحقيـقـة، هو مجـال صراعات مثل أى مجال آخر لكنه مجالٌ لا تكون فيه أمام الإستعدادات النقدية التى تثيرُها المنافسةُ فرصة الإشباع إلاَّ إذا إستطاعت حشد الموارد العلميـة المتراكمة؛ وبقدر ما يزداد تقدُّم العلم، وبالتالى يزداد تمتُّعه بخبرةٍ جماعيـة ذات دلالة، بقدر ما يزيد إعتمادُ المشاركة فى الصراع العلمى على إمتـلاك رأسِ مـالٍ علميٍ ملحـوظ. وينتج من هذا أن الثـورات العلمـيـة لا يديرها أكثر الناس حرماناً بل يديرها أثراهم علمياً. هذه القوانين البسيطة تتيح للمرء فهم أن النتاجات الإجتماعيـة عبر ـ التاريخية، أى تلك التى تكون مستقلّةً نسبياً عن شروط إنتاجها الإجتماعية، مثل الحقائق العلمية، يمكن أن تنشأ من تاريخية تَشَكُّلٍ إجتماعى معين، أى، من مجالٍ إجتماعىٍ مثل مجال الفيزياء أو البيولوچيا اليوم. بعبارة أخرى، فإن العلم الإجتماعى يمكنه تفسير التقدُّم المتناقض لعقلٍ تاريخيٍ بكل معنى الكلمة ورغم ذلك لا يمكن إختزاله إلى التاريخ: إذا كان ثمة حقيقة، فهى أن الحقيقة هى شىءٌ يتصارع الناس عليه؛ لكن هذا الصراع لا يمكن أن يؤدى إلى الحقيقة إلاَّ حين يُطيع منطقاً تمنعُ شروطُه أىَّ شخصٍ من الإنتصارِ على منافسيه ما لم يستخدم ضدّهم أسلحة العلم ومن ثم يُسهم فى تقدُّم الحقيقة العلمية.

هذا المنطق صالحٌ أيضاً بالنسبة للسوسيولوچيا: وسيكون الأمر كافياً لو كان من العملى أن نطالبَ كلَّ المشاركين وكل المرشَّحين بضرورة أن يتملكوا الخبرة ـ الهائلة فعلاً ـ التى إكتسبها هذا التخصص، وبأن تختفى من عالَمه ممارساتٌ معينة تُجرِّد المهنة من أهليتها. لكن مَن، فى العالَم الإجتماعى، له مصلحةٌ فى وجود علمٍ مستقلٍ ذاتياً للعالَم الإجتماعى؟ على

أية حال، لن يكون أولئك الأكثر حرماناً من الناحية العلمية؛ لأنهم يميلون بنيوياً إلى البحث فى التحالف مع سلطات خارجية، مهما كان نوعها، عن الدعم أو التعويض عن القيود والكوابح الناشئة عن المنافسة الداخلية، ومن هنا فإن بإمكانهم دائماً أن يجدوا فى الشجب السياسى بديلاً سهلاً للنقد العلمى. كذلك ليس من المحتمل أن يرى الحائزون على السلطة الزمنية أو الروحية فى علمٍ إجتماعى مستقلٍ ذاتياً حقاً سوى أنه أشدُّ الخصوم رهبةً. وخصوصاً، حين يقومُ العلمُ الإجتماعى، بشجبه للطموح إلى وضعِ القانون، ومن ثم، للطموحِ إلى تأسيسِ التبعية، حين يقومُ بالمطالبةِ بسلطةٍ سلبيةٍ ونقدية، أى سلطةِ تنتقد ذاتها، وتنتقد بالتالى كلَّ أشكالِ إساءة إستخدام السلطة التى تُرتَكَبُ بإسم العلم.

من السهل فهم أن وجود السوسيولوچيا كتخصصٍ علميٍ مُهدَّدٌ باستمرار. والهشاشة البنيوية الناتجة عن إمكانية خيانة المتطلبات العلمية عن طريق لعبِ لُعبة التسييس تعنى أن على السوسيولوچيا أن تخشى من القوى التى تتوقعُ منها أكثر مما ينبغى قدْرَ خشيتها من تلك القوى التى تودُّ زوالها. فالمطالب الإجتماعية دائماً ما تكون مصحوبةً بضغوطٍ، أو إيعازات، أو إغراءات، وربما كانت أعظم خدمةٍ يمكن أن نُقدِّمها إلى السوسيولوچيا هى ألاّ نطالبها بشىء. وقد لاحظ پول ڤيين Paul Veyne أن "المرء يمكنه التعرُّف على خبراء العَاديَات العظام عن بُعدٍ عن طريق صفحاتٍ معينة لا يكتبونها أبداً". فماذا يمكن أن يقول المرء عن السوسيولوچيين المدعوين دون توقُّفٍ إلى تجاوزِ حدود علمهم؟ ليس من السهل التخلّى عن المسرَّات المباشرة للعبِ دور النَّبى اليومى - ويزيد من ذلك أن الصمتَ، المحكومَ عليه حسب تعريفه بألاّ يلاحظه أحدٌ، يترك المجال حراً أمام الأبواق الجوفاء للعلم الزائف. على هذا النحو، نجد أن أناساً مُعيَّنين، نتيجة إخفاقهم فى رفض مطامح

الفلسفة الإجتماعية وإغراءات كتابة المقالات، والذين يكون دواءُ كلِّ داءٍ جاهزاً لديهم دوماً بإجاباته السهلة، يمكن أن يقضوا عمرهم كلّه متخذين مواقعَ فى ميادينٍ محكوم على العلم فيها بالهزيمة مُقدَّماً، نظراً للوضع الراهن للأمور. بينما يجد آخرون، من جهة أخرى، فى هذه التجاوزات عذراً يبرِّر تنحيِّهم الذى عادةً ما يرجع إلى حرصهم الذى لا تشوبه شائبة على التفاصيل الدقيقة المميِّزة لكل حالة.

لا يمكن للعلم الإجتماعى أن يؤسِّس نفسه إلاّ برفضِ الطلب الإجتماعى على أدواتٍ لفرض المشروعية أو للتلاعب. إن السوسيولوچى ـ الذى قد يتأسَّى أحياناً على هذه الحقيقة ـ لا يملك تفويضاً، ولا مهمة، سوى التفويض والمهمة اللذين يطالب بهما بفضل منطق بحثه. وأولئك الذين، عن طريق إساءة إستخدامٍ جوهريةٍ للسلطة، يشعرون بأن من حقهم، أو يجعلون من واجبهم، أن يتحدثوا بإسم الشعب، أى، لصالحه، لكن كذلك بدلاً منه (حتى لو كانوا يفعلون ذلك، كما أتيحت لى الفرصة، لكى يشجبوا عنصرية، أو ديماجوجية، أو شعبوية من يتحدثون عن الشعب)، مازالوا يتحدثون بإسم أنفسهم؛ أو، على الأقل، مازالوا يتحدثون عن أنفسهم، من حيث أنهم بذلك يحاولون، فى أفضل الحالات ـ وفى ذهنى ميشليه Michelet، على سبيل المثال ـ أن يُلطِّفوا الألم الناشئ عن الإنفصال الإجتماعى بأن يصبحوا أعضاءً من الشعب فى تخيُّلاتهم. لكننى عند هذه النقطة يجب أن أقول كلاماً بين قوسين: فحين يُعلِّمُك السوسيولوچى، كما فعلتُ لتوّى، أن تربط أكثر الأفعال أو الخطابات "نقاءً"، أفعال وخطابات العالِم، أو الفنان، أو المناضل السياسى، بالشروط الإجتماعية لإنتاجها وبالمصالح النوعية لمنتجيها، فإنه يحاول فقط، بعيداً عن تشجيع تعصُّب الإختزال والهدم الذى يستمتع به المرُورون، أن يجدَ طريقةً لتمزيق غلالة الإستقامة الموضوعية

والذاتية التى تُغلّفُ صرامةً، وحتى إرهابيةَ الحسد والإمتعاض؛ خصوصاً حين يكون ذلك وليدَ تحوُلِ الرغبة فى الإنتقام الإجتماعى إلى دافعٍ للمطالبة بمساواتيةٍ تعويضية.

من خلال السوسيولوچى، الذى هو فاعلٌ تاريخى يتحدَّد موقعه تاريخياً وذاتٌ إجتماعية مشروطةٌ إجتماعياً، فإن التاريخ، أو بالأحرى المجتمع المحتفظ بالبقايا الموجودة من التاريخ، ينكفئ على نفسه للحظةٍ، ويتأمل فى نفسه؛ ومن خلال السوسيولوچى يستطيع كلُّ الفاعلين الإجتماعيين أن يعرفوا على نحوٍ أوضح قليلاً ما هم وماذا يفعلون. لكن هذه المهمة هى بالتحديد آخرُ مهمةٍ يودُّ أن يَعهدَ بها إلى السوسيولوچى كلُّ من لهم مصلحة فى إساءة المعرفة، والإنكار، ورفض المعرفة، والمستعدُّون للإعتراف بكل أشكال الخطاب التى لا تتحدث عن العالم الإجتماعى أو التى تناقشه بحيث لا تتحدث عنه حقاً، للإعتراف بها على أنها علمية. هذا المطلب السلبى، باستثناءات قليلة، نادرة، ليس بحاجةٍ إلى إعلانِ نفسه فى تقنينات صريحة: إذ أنه، بفضل حقيقةِ أن العلمِ الصارمَ يعتمدُ على القطيعةِ الحاسمة للمرءِ مع الأشياء التى تبدو بديهيةً، ما على المرء إلاّ أن يترك روتينات التفكير الشائع أو ميول الفهم المشترك البورچوازى تأخذ مجراها، لكى يكتشف الإعتبارات التى لا يمكن تزييفها والكامنة وراء كتابة المقالات الصالحة لكل الأغراض أو أنصاف ـ حقائق العلم الرسمى. إن جزءاً كبيراً مما يجاهد السوسيولوچى لكشفه ليس خفياً بنفس معنى ما تحاول العلوم الطبيعية إخراجه إلى النور. فالعديد من الحقائق أو العلاقات التى يكشفها ليست لا مرئية، أو أنها كذلك فقط بمعنى أنها "تحدِّق فى عيوننا"، طبقاً لنموذج الرسالة المسروقة الأثير لدى لاكان Lacan: وفى ذهنى مثلاً العلاقة الإحصائية التى تربط الممارسات أو التفضيلات الثقافية بالتربية

التى تلقّاها المرء. والعمل الضرورى لإخراج الحقيقة إلى النور ولإتاحة الإعتراف بها بعد كشفها، يواجه الآليات الدفاعية الجماعية التى تميل إلى ضمان "إنكارٍ" حقيقى، بالمعنى الفرويدى للكلمة. فرفض الإعتراف بواقع مَرَضيٍ يكون على نفس مستوى المصالح التى يجرى الدفاع عنها، ومن هنا يمكن للمرء فهم العنف البالغ لردود الأفعال المقاومة التى تثيرها، فيمن يستحوذون على رأس مالٍ ثقافى، التحليلاتُ التى تكشف الشروط التى يتم إنكارها لإنتاج وإعادة إنتاج الثقافة: فهذه التحليلات لا تظهر إلاّ ما هو شائع ومُكتسب لإناس تدرّبوا على التفكير فى أنفسهم على أساس أنهم متفرِّدون وبالفطرة: فى هذه الحالة، تكون المعرفة بالنفس، كما اعتقد كانط، بمثابة "هبوط إلى الجحيم". فعلى غرار الأرواح التى يكون عليها، فى أسطورة إير Er أن تشرب من ماء نهر أميليس Ameles، الذى يجلب النسيان، قبل أن تعود إلى الأرض لتحيا الحياة التى إختارتها بنفسها، فإن المثقفين يدينون بأنقى مُتعهم الثقافية لفقدان الذاكرة الأصلى الذى يتيح لهم أن يحيوا ثقافتهم كما لو كانت هبةً من الطبيعة. بهذا المنطق، المعروف جيداً للتحليل النفسى، فإنهم لن يتراجعوا عن التناقض لكى يدافعوا عن الخطأ الحيوى الذى يمثّل **مبرر وجودهم** raison d'étre ولكى يحموا تكاملَ هويةٍ قائمةٍ على المصالحة بين الأضداد: إنهم بلجوئهم إلى شكلٍ من أشكال منطقِ الغلاّيةِ المغلوطِ الذى وصفه فرويد، سيكون بإستطاعتهم لوم التشيئ العلمى على كلٍ من عبثيته وبداهته، ومن ثم على سوقيته وإبتذاله.

من حق خصوم السوسيولوچيا أن يتساءلوا عن ضرورة وجود نشاطٍ يفترض سلفاً وينتجُ نفياً لإنكارٍ جماعى؛ لكن لا شيء يسمح لهم بالطعن فى طبيعتها العلمية. من المؤكد أنه ليس هناك، بالمعنى المحدَّد، أى طلبٍ إجتماعى على معرفةٍ كُلّيّةٍ بالعالم الإجتماعى. والاستقلال الذاتى النسبى

لمجال الإنتاج العلمى والمصالح النوعية المتولِّدة فيه هو وحده الذى يمكن أن يسمح ويشجِّع ظهور عرضٍ من المنتجات العلمية ـ أى النقدية، غالباً ـ، يسبق وجوده أى شكلٍ من الطلَب. وتفضيلاً للخيار العلمى، الذى هو أكثر من أى وقتٍ مضى خيارُ **التنوير** Aufklàrung، خيار نزع الأوهام، يمكن للمرء أن يقنَع بالإحالة إلى نصٍ لديكارت Descartes كان مارتيال جيروه Martial Guèroult يحب أن يورده: "لا يمكننى مطلقاً أن أسلِّم بحقيقة أن الناس يحاولون خداع أنفسهم بالتغذّى على التخيلات الزائفة. لذلك، ولأننى أرى أن فى معرفة الحقيقة كمالٌ أعظم، حتى حين تكون فى غير صالحنا، من عدم معرفتها، فإننى أعترف بأن من الأفضل أن أكون أقل سعادةً وأكثر معرفةً". السوسيولوچيا تميط اللثام عن الخداع ـ الذاتى، هذا الشكل الذى يجرى إظهاره وتشجيعه جماعياً من الكذب على النفس الذى يكمن، فى كل مجتمع، فى أساس أكثر القيم قدسيةً، ومن ثم، فى أساس كل وجود إجتماعى. إنها تُعلِّمنا، مع مارسيل موس Marcel Mauss، أن "المجتمع يدفع لنفسه دائماً بالعُملة الزائفة لأحلامه". وهذا يعنى القول بأن هذا العلم المدنِّس للمقدسات للمجتمعات الشائخة يمكنه على الأقل أن يُسهم فى جعلنا إلى حدٍ ما سادةً ومالكين لطبيعةٍ إجتماعية، بإتاحة حدوث تقدُّمٍ فى المعرفة والوعى بالآليات الكامنة فى أساس كل أشكال الصنمية: وفى ذهنى، بالطبع، ما يسميه ريمون آرون Raymond Aron، الذى كان ممارساً مرموقاً لهذا العلم، باسم "الديانة الدنيوية"، عقيدة الدولة هذه التى تمثل عبادةً للدولة، بأعيادها المدنية، وإحتفالاتها المدنية، وأساطيرها القومية والوطنية، المستعدةٍ على الدوام لإثارة أو تبرير الإحتقار أو العنف العنصرى، والتى لا تمثل سمةً من سمات الدول الشمولية وحدها؛ لكن فى ذهنى كذلك عبادةَ الفن والعلم التى يمكن، بوصفها معبوداً بديلاً، أن تعمل على إضفاء

المشروعية على نظامٍ إجتماعى يقوم جزئياً على التوزيع غير المتكافئ لرأس المال الثقافى. على أية حال، يمكن للمرء أن يتوقع من العلم الإجتماعى على الأقل أن يكبح إغراء السحر، ذلك **التبجُّح** hubris للجهل الجاهل ـ بذاته ـ الجهل الذى، بعد طرده من علاقة المرء بالعلم الطبيعى، مازال باقياً فى علاقة المرء بالعالم الإجتماعى. إن إنتقامَ ما هو واقعىٌ لا يرحم النوايا الطيبة غير المستنيرة ولا النزعة الإرادية الطوباوية؛ والمصير المأساوى لتلك الجهود السياسية التى لجأت إلى سلطة علمٍ إجتماعى مُتباهٍ، هذا المصير يذكِّرُنا بأن الطموح السحرى لتغيير العالم الإجتماعى دون معرفة الآليات التى تُديره يُعرِّض نفسه لخطر إستبدال "العنف الخامل" للآليات التى دمَّرها جهلُه المتفاخر بعنفٍ آخر قد يكون أشد وحشية.

السوسيولوچيا هى علمٌ سمتُه الخاصة هى الصعوبة الخاصة التى يواجهها فى أن يصبح علماً مثل غيره من العلوم. والسبب فى هذا هو أن رفضَ المعرفة ووهمَ المعرفة بالغريزة يتعايشان بصورة تامة، بدل أن يتعارضا، بين الباحثين وكذلك بين الممارسين. والإستعدادُ النقدىُ بشكلٍ صارم هو وحده الذى يمكنه تفكيك اليقينيات العملية التى تَدُسُّ نفسها فى الخطاب العلمى من خلال الإفتراضات المسبقة المنقوشة فى اللغة أو من خلال التصورات المسبقة الكامنة في روتين الخطاب اليومى حول المشكلات الإجتماعية، وبإختصار، من خلال ضباب الكلمات الذى يتراكم بلا إنقطاع بين الباحث وبين العالَم الإجتماعى. بوجه عام، تُعبر اللغةُ عن الأشياء أسهل مما تعبر عن العلاقات، وعن الحالات أسهل مما تعبِّر عن الصيرورات. فقولنا مثلاً عن شخصٍ ما أنه يملك السلطة، أو تساؤلنا عمن يستحوذ حقاً على السلطة، اليوم، يُعادل التفكير في السلطة على أنها جوهر، على أنها شئ يملكه أناس معينون، ويحتفظون به، وينقلونه؛ يعنى أن نطلب من العلم تحديد

«من الذى يحكم» (كما يعبر عن ذلك عنوان كلاسيكى في العلم السياسى) أو من الذى يُقرر؛ بالتسليم بأن السلطة، بوصفها جوهراً، تجد موضعها في مكانٍ ما، يكون التساؤل عما إذا كانت تأتى من أعلى، مثلما يعتقد الفهم المشترك، أو تأتى، عن طريق عكسٍ مُناقضٍ لا يمسُّ جوهر المعتقد، من أسفل، من الخاضعين. إن الوهم المتشئ reified والوهم الشخصى النزعة يترافقان، بدل أن يتعارضا. ولن تكون ثمة نهاية لقائمة المشكلات الزائفة التى يخلقها التعارض بين الشخص - الفرد، بوصفه داخليةً وتفرُّداً، وبين المجتمع - الشئ، بوصفه خارجيةً: فالسجالات الأخلاقية - السياسية بين من يمنحون قيمةً مطلقةً للفرد، ووجهات النظر الفردية، والنزعة الفردية، وبين من يمنحون الأولوية للمجتمع، وللإجتماعى، وللإشتراكية، تُشكل خلفية السجال النظر ى المتجدِّد دوماً بين نزعةٍ إسمية تختزل الحقائق الإجتماعية، سواء كانت جماعاتٍ أو مؤسسات، إلى نتاجاتٍ صُنعية artefacts نظريةٍ ليس لها واقع موضوعى، وبين نزعةٍ واقعيةٍ جوهرية تقوم بتشيئ التجريدات.

إن عناد التعارضات التى يخلقها التفكير العادى، تدعمها كلُّ قوة الإختلافات التى تقسم المجموعات الإجتماعية التى تعبِّر عن نفسها من خلالها، هما وحدهما القادران على تفسير الصعوبة غير العادية للعمل الضرورى من أجل تجاوز هذه التعارضات القاتلة علمياً؛ والقادران. كذلك، على تفسير حقيقة أن هذا العمل يجب بدؤه من جديد بشكل لا ينقطع، ضد أشكال النكوص الجماعية صوب أنماط تفكير أكثر شيوعاً لأنها تجد قاعدةً وتشجيعاً إجتماعيين. فمن الأسهل معاملة الحقائق الإجتماعية على أنها أشياء أو أشخاص وليس على أنها علاقات. هكذا فإن هاتين القطيعتين الحاسمتين مع فلسفة التاريخ العفوية ومع الرؤية الشائعة للعالم الإجتماعى،

وأعنى بالتحديد التحليل، الذى قام به فرنان بروديل Fernand Braudel، للظواهر التاريخية «الطويلة - المدى»، والتطبيق، الذى قام به كلود ليڤى - شتراوس Claude Lévi-Strauss، للنمط البنيوى في التفكير على موضوعات بالغة المقاومة مثل أنساق القرابة أو الأنساق الرمزية، قد أدَّتا إلى مناقشات مدرسية للعلاقات بين الفرد وبين البنية. وفي المقام الأول، فإن قبضة البدائل القديمة قد أدت إلى نبذ كل ما ناقشه التاريخ من الطراز القديم إلى فئة الحَدَث والعابر، أى تم نفيه، باختصار، خارج نطاق العلم، بدل تشجيع تسامى التناقض الثنائى بين تاريخ البنية التحتية وتاريخ التواريخ والأحداث، وتسامى التناقض الثنائى بين السوسيولوچيا - المُكبَّرة macrosociology والسوسيولوچيا - المُصغَّرة microsociology. ولابد للمرء، مخاطراً بأن يترك للصدفة أو للغموض مجملَ العالَم الواقعى للممارسات، أن يبحث، في تاريخ بنيوى للفضاءات الإجتماعية التى تتولّد وتتشكلُ فيها الإستعدادات التى تصنعُ «الرجال العظام» - مجال السلطة، أو المجال الفنى، أو المجال الثقافى، أو المجال العلمى - عن وسائل ملء الفجوة بين الحركات البطيئة وغير المحسوسة للبنية التحتية الإقتصادية أو الديموجرافية وبين التهيج السطحى الذى تسجله التقاويم اليومية للتاريخ السياسى، أو الأدبى، أو الفنى.

إن مصدر الفعل التاريخى، فعل الفنان، أو العالِم، أو عضو الحكومة، وكذلك فعل العامل أو الموظف المدنى الصغير، ليس ذاتاً نشطةً تواجه مجتمعاً كما لو أن ذلك المجتمع موضوعٌ مؤسَّس خارجياً. فهذا المصدر لا يكمن لا في الوعى ولا في الأشياء بل في العلاقة بين هاتين الحالتين لما هو إجتماعى، أى، بين التاريخ المتشئ في أشياء، في شكل مؤسسات، وبين التاريخ المتجسد في أجساد، في شكل ذلك النسق من الإستعدادات الطويلة

الأمد الذى أسمِّيه الهابيتوس. الجسدُ موجودٌ في العالم الإجتماعى لكن العالم الإجتماعى موجودٌ كذلك في الجسد. والتمثل الداخلى لما هو إجتماعى والذى يتحقق في عملية التعلم هو أساسُ ذلك الحضور بالنسبة للعالم الإجتماعى الذى يفترضهُ سلفاً الفعلُ الناجحُ إجتماعياً والخبرةُ المألوفة بهذا العالم بوصفه شيئاً طبيعياً تماماً.

وتحليلُ حالةٍ واقعية، ذلك التحليل الذى سيتطلب عرضُه إسهاباً طويلاً، هو وحده الذى سيمكنُه أن يُبين تلك القطيعة الحاسمة مع الرؤية المألوفة للعالم الاجتماعى التى أحدثها إستبدالُ العلاقة الساذجة بين الفرد والمجتمع بالعلاقة المبنية بين هذين النمطين من وجود ما هو اجتماعى، الهابيتوس والمجال، التاريخ وقد تحوَّل إلى جسد والتاريخ وقد تحوَّل إلى شئ. ولكن أُقنعكم تماماً ولكى أقيم في شكل تتابعٍ زمنيٍ منطقيٍ التتابعَ الزمنى للعلاقات بين مونيه Monet، وديجا Degas، وبيسارو Pissarro، أو بين لينين، وتروتسكى، وستالين، وبوخارين أو كذلك بين سارتر، وميرلو - بونتى، وكامو، فسوف يكون علىّ حقاً أن أكتسب معرفةً كافيةً بهاتين السلسلتين السَبَبِيَّتين المستقلتين نسبياً اللتين هما، من جهة، الشروط الإجتماعية لإنتاج هؤلاء الأشخاص أو، بشكل أدقّ، لإنتاج إستعداداتهم الطويلة الأمد، ومن جهة ثانية، المنطق النوعى لكل واحدٍ من مجالات المنافسة التى يطبقون فيها هذه الإستعدادات - المجال الفنى، أو المجال السياسى، أو المجال الثقافى، دون أن أنسى، بالطبع، القيود الإقترانية conjunctural أو البنيوية التى تلقى بثقلها على هذه الفضاءات ذات الإستقلال الذاتى النسبى.

والتفكيرُ في كلٍّ واحدٍ من هذه العوالم الخاصة على أنه مجال يعنى إكتساب وسائل فحصِ تفردُها التاريخى حتى أشدّ التفاصيل تفرُّداً، على

طريقة أشد المؤرخين عناءً، بينما نبنيها بحيث نُرى فيها «حالةً خاصةً من الممكن»، بتعبير باشلار Bachelard، أو، بشكل أبسط، تشكُّلاً بين تشكلاتٍ غيره لبنيةِ علاقات. وهذا يفترض سلفاً، من جديد، أن يولى المرء إهتماماً للعلاقات المرتبطة بذلك، والتى عادةً ما تكون غير مرئية أو غير ملحوظة للوهلة الأولى، بين حقائق مرئيةٍ مباشرةً، مثل الناس الأفراد، المحدَّدين بأسماء أعلام، أو الناس الجمعيين، الذين تُسمِّيهم وتُنتجهم العلامة أو التسمية المختصرة التى تؤسسهم كشخصيات قانونية. على هذا النحو سيكون من الممكن تحليل جدال محدَّد نوعياً في المكان والزمان بين ناقد طليعى وبين أستاذٍ راسخ للأدب على أنه شكلٌ خاصٌ من علاقةٍ يمكن رؤيتها كذلك في معارضة القرون الوسطى بين **المؤلف** auctor وبين **القارئ** lec-tor أو في التعارض بين النبى وبين الكاهن. وحتى قراءة الصحف اليومية يمكن أن تصبح فعلاً علمياً، إذا إسترشدت بالبحث عن سماتٍ مرتبطة بالموضوع تتيح بناء البيانات لأغراضِ المقارنة والتعميم.

عرَّف پوانكاريه Poincaré الرياضيات بأنها «فن إعطاء نفس الإسم لأشياءَ مختلفة»؛ وبنفس الطريقة، فإن السوسيولوچيا - وليغفر لى الرياضيون جرأة هذه المقارنة - هى فن الإدراك ظاهراتياً لأشياء مختلفةٍ على أنها متماثلةٌ في بنيتها وفي أدائها، وفن نقل ما تقرَّر عن موضوعٍ تم بناؤه، المجال الدينى مثلاً، إلى سلسلة كاملة من الموضوعات الجديدة، المجال الفنى، أو المجال السياسى، إلى آخره. هذا النوع من الإستقراء النظرى، الذى يُتيح التعميم على أساس فرضية اللا تنوع الشكلى في التنوع المادى، لا تربطه أى رابطةٍ بالإستقراء أو بالحدس على أساسٍ إمبيريقى الذى أحياناً ما تتم مماهاته معه؛ إن السوسيولوچيا، بفضل استخدامها المتعقل للمنهج المقارن الذى تُضفى عليه كامل فعاليته، مَثَلُها مَثَلُ العلوم الأخرى التى،

بعبارة ليبنتيز Leibniz ، «تصبح أكثر تركيزاً كلما إتسعت»، يمكنها إستيعابُ عددٍ متسعٍ باطراد من الموضوعات بعدد محدودٍ باطراد من المفاهيم والفرضيات النظرية.

والتفكير على أساس المجال يتطلّب تحولاً في مجمل رؤية المرء المألوفة للعالم الإجتماعى، وهى الرؤية التى لا تهتم إلاّ بتلك الأشياء المرئية: بالفرد، **بالكائن الواقعى** ens realissimum الذى يربطنا به نوع من الإهتمام الإيديولوچى الأساسى؛ بالجماعة، التى تُعرَّف ظاهرياً فقط بمجرد العلاقات، العابرة أو الطويلة الأمد، غير الرسمية أو المكتسبة للطابع المؤسسى، التى تقوم بين أعضائها؛ أو حتى بالعلاقات المفهومة على أنها **تفاعلات** interactions، أى، كعلاقات مُبرمة عينياً بين ذوات. وفي الحقيقة، فإنه مثلما لم يكن من الممكن تطوير نظرية نيوتن في الجاذبية إلاّ بالإفلات من الواقعية الديكارتية، التى كانت ترفض الاعتراف بأى نمط من الفعل الفيزيائى بخلاف الصدمة والإتصال المباشر، فإن مقولة المجال تفترض سلفاً، بنفس الطريقة، أن يفلت المرء من التمثيل الواقعى الذى يؤدى به إلى إختزال تأثير الوسط إلى تأثير الفعل المباشر الذى يحدث في أى تفاعل. إن بنية العلاقات المؤسَّسة لفضاء المجال هى التى تحدِّد الأشكال التى يمكن أن تتخذها العلاقات المرئية للتفاعل كما تُحدِّد نفس مضمون الخبرة بها لدى الفاعلين.

وإيلاء الإهتمام بفضاء العلاقات التى يتحرك فيها الفاعلون يتضمن القطعية الجذرية مع فلسفة التاريخ المنقوشة في الاستخدام المألوف أو شبه - العلمى، للغة العادية أو في عادات التفكير المرتبطة بالجدالات السياسية، التى نسعى فيها بأى ثمن إلى أن نجد المسئولين عن الأمور، خيرها وشرّها، ويمكن للمرء أن يضع قائمةً لا تنتهى من الأخطاء، والتعميات، والألغاز

التى تخلقها حقيقة أن الكلمات التى تشير إلى مؤسساتٍ أو جماعات، مثل الدولة، والبورچوازية، وأصحاب الأعمال، والكنيسة، والعائلة، والمدرسة، يمكن تأسيسها بمثابة الفاعل في عبارات تأخذ شكل «الدولة تُقرر» أو «المدرسة ترفض»، ومن ثم، يمكن تأسيسها كذواتٍ تاريخية قادرةٍ على طرح وتحقيق غاياتها الخاصة. ومن هنا، فإن العمليات التى لم يفكر أحدٌ في معناها وهدفها، بالمعنى المحدَّد، ولم يطرحهما (دون أن يجعلهما ذلك أعميين أو عشوائيين)، يجرى ترتيبها بالإحالة إلى قصدٍ لم يعد قصدَ خالقٍ مفهومٍ على أنه شخص بل قصد جماعة أو مؤسسة تعمل كعلّة نهائيةٍ قادرة على تبرير كل شئ، بأقل جهد، ودون حتى أن تشرح شيئاً. ورغم ذلك، وكما يمكن أن نبيِّن، بالإشارة إلى التحليل الشهير الذى أجراه نوربرت إلياس Norbert Elias، فإن هذه الرؤية السياسية - اللاهوتية ليست حتى مبررَّة في الحالة التى يبدو أنها تتمشى معها بأفضل ما يمكن، حالة الدولة الملكية التى تظهرُ إلى أقصى درجة، بالنسبة للملك نفسه - «الدولة هى أنا» « L'Etat c'est moi » - بمظهر «جهاز»: فمجتمع البلاط يعمل كمجال جاذبيةٍ يكون فيه الشخص الذي يملك السلطة هو نفسه مُقيَّداً، حتى حين يسمح له موقعه المتميِّز بالاستيلاء على القدر الأكبر من الطاقة المتولِّدة عن توازن القوى. فلا يكمن مصدر الحركة المستمرة التى تُسيِّرُ المجال في مُحرِّكٍ أولٍ غير مُتحرك - هو في هذه الحالة، الملك الشمس - بل في التوترات التى، بتولُّدها عن البنية المؤسَّسة للمجال (الإختلافات في المرتبة بين الأمراء، والدوقات، والمركيزات، إلى آخره)، تميل إلى إعادة إنتاج هذه البنية. يكمن المصدر في أفعال وردود أفعال الفاعلين الذين، ما لم يستبعدوا أنفسهم من اللعبة، ليس لديهم خيار سوى الصراع للحفاظ على أو تحسين موقعهم في المجال، وبذلك يساعدون على أن يلقوا على كاهل

جميع الآخرين ثقل القيود الناشئة عن التعايش التناحرى، والتى يخّبرها الآخرون عادةً بشكل لا يُحتمل.

أما الملك فإنه، بفضل الموقع الذى يحتلُّه في مجال الجاذبية الذى يمثَّلُ فيه الشمس، ليس بحاجةٍ إلى أن يرغب أو حتى يفكر في النسق بوصفه نسقاً لكى يحصد إمتيازات عالمٍ مُبَنْيَنٍ بحيث يتحول كل شئ فيه لصالحه. وبوجه عام، سواءً المجال الثقافى أو في المجال الدينى وفي مجال السلطة، فإن المسيطرين هم، بدرجة أبعد بكثيرٍ مما قد يُبين الوهمُ اللاهوتى للمحرِّك الأول، أولئك الذين يعبرون عن القوى المحايثة للمجال - وهذا عامل بالغ الدلالة - وليسوا من ينتج هذه القوى أو يوجهها.

كذلك كان بوسعى أن آخذ مثال سيرك - مضمار القسطنطينية، في التحليل الذى أصبح كلاسيكياً لچيلبير داجرون Gilbert Dagron. فليس من قبيل الصُدفة بلاشك أن هذا التحقُّق النموذجى للمجال السياسى يُقدَّمُ في شكلِ مساحةِ لعبٍ مؤسَّسةٍ إجتماعياً تقومُ دورياً بتحويل الناس المجتمعين معاً إلى جمعيةٍ شعبية، مُخوِّلةٍ بسلطة التحدى أو التكريس الطقسى للمشروعية الإمبراطورية. فالفضاء المؤسَّسى، الذى تُخصَّصُ فيه الأماكن لكل الفاعلين الإجتماعيين - الإمبراطور، موضوعاً في موقع الحَكَم، وأعضاء مجلس الشيوخ، وكبار الموظفين، وكذلك الشعب، بفصائلهم المختلفة - هذا الفضاء **يُنتجُ**، إذا شئت، خصائص من يحتلون هذه الأماكن، وعلاقات المنافسة والنزاع التى تضعهم في مواجهة بعضهم: في هذا المجال المغلق، يواجه المعسكران، الخُضر والزُرق، بعضهما طقسياً، طبقاً لمنطقٍ هو جزئياً منطقُ المنافسة الرياضية وجزئياً منطقُ الصراع السياسى؛ ويتبدّى الإستقلال الذاتى لهذا الشكل الإجتماعى، الذى هو نوعٌ من **الترتيب** taxis المؤسَّسى الذى يتجاوز، بوصفه كذلك، هذا المعسكر أو ذاك، tagma ،

الذى يولّده الترتيب دون إنقطاع، يتبدىَ في حقيقة أنه «يتيح التعبير عن النزاعات من كل نوع»، وبذلك يثبّطُ الجهود من أجل إيجاد قاعدةٍ دقيقة ودائمة سياسية أو إجتماعية لهذه التناحرات.

وكما تبيّنُ بوضوحٍ هذه اللعبةُ الإجتماعية النموذجية تماماً، فإن السوسيولوچيا ليست فرعاً من الميكانيكا، والمجالات الإجتماعية هى مجالات قوة لكنها أيضاً مجالات صراعٍ لتغيير أو للحفاظ على مجالات القوة هذه. والعلاقة العملية أو النظرية للفاعلين باللعبة هى جزءٌ من اللعبة وقد تكون أساسَ تغيُّرها. ولا يمكن لأشد المجالات الإجتماعية إختلافاً، مثل مجتمع البلاط، أو مجال الأحزاب السياسية، أو مجال شركات الأعمال، أو المجال الأكاديمى، أن تعمل إلاّ إذا وُجد فاعلون يستثمرون فيها، بمختلف معانى الكلمة، ويضعون مواردهم فيها ويعملون على تحقيق أهدافهم، وبذلك يساعدون، حتى حين يكونون مُعادين، على الحفاظ على بنية المجال أو، في شروطٍ معينة، على تغييرها.

ولأننا دائماً مشتبكون بدرجةٍ أو بأخرى في واحدةٍ من الألعاب الإجتماعية التى تقدمها لنا المجالات المختلفة، لا يخطر ببالنا أن نسأل عن السبب في وجود فعلٍ بدلاً عن عدم وجود شئ - مما لا يعدُّ بديهياً بذاته، ما لم يفترض المرء نزوعاً طبيعياً للفعل أو العمل. إننا جميعاً نعلمُ من خبرتنا أن ما يدفع الموظف المدنى الكبير للعمل قد يدفع العالِم الباحثِ إلى التوقُّف وأن إستثمارات الفنان تظل غير مفهومةٍ بالنسبة للمصرفى. ويعنى هذا أن أى مجالٍ لا يمكنه العملَ إلاّ إذا وَجَد أفراداً مستعدين سلفاً من الناحية الإجتماعية للتصرف كفاعلين مسئولين، للمخاطرة بأموالهم، ووقتهم، وأحياناً بشرفهم وحياتهم، من أجل العمل على تحقيق أهدافهم والحصول على المكاسب التى يقدّمها المجال والتى قد تبدو وهميةً، إذا نُظر إليها من

وجهة نظر أخرى، والتى هى كذلك دوماً لأنها ترتكز على تلك العلاقة من التواطؤ الأنطولوچى بين الهابيتوس والمجال والتى هى أساسُ الدخول إلى اللعبة والإلتزام باللعبة، أعنى، **التوهُّم** illusio .

في العلاقة بين اللعبة وبين الحسّ باللعبة تتولّد الرهانات وتُقامُ القيم التى، رغم أنها لا توجد خارج هذه العلاقة، تفرضُ نفسها، داخلها، بضرورةٍ وبداهةٍ مُطلقتين. وهذا الشكل الأصلى للصنمية يكمن في أساس كل فعل. والمحرِّك - الذى يُسمّى أحياناً الدافع - لا يكمنُ لا في الهدف المادى أو الرمزى للفعل، كما يتصور الغائيون الساذجون، ولا في قيود المجال، كما يفترضُ المفكرون الميكانيكيون. بل يكمن في العلاقة بين الهابيتوس وبين المجال مما يعنى أن الهابيتوس يُسهمُ في تحديد ما يحدّدهُ هو. إن المقدَّس لا يوجد إلاّ بالنسبة لمن لديهم حسّ بالمقدس، والذين مع ذلك، حين يواجهون المقدس ذاته، يخبرونه على أنه مُتسامٍ تماماً. ونفس الشئ يصدقُ على كل نوعٍ من أنواع القيمة. فالتوهم illusio بمعنى الإستثمار في اللعبة لا يصبح وهماً illusion ، بالمعنى الأصلى لفن خداع النفس، معنى -diver tissement [اللهو] (بالمعنى الپاسكالى للكلمة) أو معنى الإيمان الكاذب (بالمعنى السارترى لها) إلاّ إذا تم إدراك اللعبة من خارجها، من وجهة نظر المراقب النزيه، الذى لا يستثمر شيئاً في اللعبة أو في رهاناتها. ووجهة النظر هذه، وجهة نظر الغريب الذى لا يدرك أنه كذلك، تعنى أنه يخفق في الإقرار بأن الإستثمارات هى أوهام ذات أساسٍ متين. وفي الحقيقة، فإن العالم الإجتماعى، من خلال الألعاب الإجتماعية التى يقترحها، يُزوِّد الفاعلين بأشياء تفوق في عددها وتنوُّعها الرهانات الظاهرة والغايات الصريحة للفعل: فالصيد مهم بقدرِ أهمية الغنيمة، إن لم يكن أكثر، وثمة ربحٌ في الفعل، ربحٌ يتجاوز المكاسب التى يسعى إليها المرءُ صراحةً -

الأجر، الجوائز، المكافآت، الغنائم، الألقاب، الوظيفة - ويتمثل في الخروج من اللامبالاة ، وفي إثبات المرء لذاته كفاعلٍ نشط، مندمج في اللعبة ومنخرطٍ فيها ، ساكنٍ للعالم يسكنُه العالم، منطلقٍ صوب غاياتٍ وحاملٍ، موضوعياً ومن ثم ذاتياً، لمهمة إجتماعية.

الوظائف الإجتماعية هى إختلاقات fictions إجتماعية. وطقوس المؤسسة **تخلق** الشخص الذى تؤسّسه بوصفه ملكاً، أو فارساً، أو كاهناً، أو أستاذاً عن طريق صياغة صورته الاجتماعية، وتشكيل التمثيل الذى يمكنه ويجب عليه أن يقدّمه بوصفه شخصاً معنوياً، أى بوصفه ممثلاً أو متحدثاً عن جماعةٍ له سلطات مطلقة. لكنها أيضاً تخلقه بمعنى آخر. إذ أنها بإعطائه إسماً، لقباً، يُعرّفه، ويؤسّسه، ويُشكله، تطالبه بأن يكون ما هو، أو بالأحرى، ما يجب أن يكون؛ إنها تأمره بأن **يقوم** بوظيفته، بأن يأخذ مكانه في اللعبة، في الإختلاق، بأن يلعب اللعبة، بأن يؤدى الوظيفة. ولم يكن كونفوشيوس Confucius يعبر سوى عن حقيقة كل تلك الطقوس التنصيبية حين ذكر مبدأ «تبرير الأسماء»، مطالباً كل فردٍ بالإلتزام بوظيفته في المجتمع، بأن يحيا طبقاً لطبيعته الإجتماعية: «يجب على الملك أن يتصرف كملك، والرعية كرعية، والأب كأب، والإبن كابن». عن طريق منح نفسه جسداً وروحاً لوظيفته. ومن ثم، للهيئة المؤسسة التى توليه هذه الوظيفة universitas, collegium, societas, consortium [جامعة، أو مدرسة، أو جمعية، أو هيئة] - يساهم الوريث الشرعى، أو الموظف، أو صاحب المقام الرفيع، في ضمان أبدية الوظيفة السابقة عليه في الوجود والتى ستدوم بعده Dignitas non moritur [المقام الرفيع لا يموت] - وأبدية الهيئة الصوفية التى يجسّدها، والتى يشارك فيها، ويشارك من ثم في خلودها.

رغم أن على السوسيولوچيا ، لكى تؤسّس نفسها ، أن ترفض كلَّ أشكال تلك النزعة البيولوچية التى تميلُ دائماً إلى جعل الإختلافات الإجتماعية طبيعيةً بإختزالها إلى ثوابت أنثروبولوچية، فلا يمكن للسوسيولوچيا أن تفهم اللعبة الإجتماعية في أكثر جوانبها جوهريةً إلاّ إذا وضعت في إعتبارها خصائص كلية معينة للوجود الجسدى، مثل حقيقة وجود المرء كفردٍ بيولوچى منفصل، أو تقيُّده بزمانٍ ومكان، أو حتى حقيقة كونه ومعرفته بأنه مقضىٌّ عليه بالموت، والكثير غيرها من الخصائص التى أقرَّ بها العلم والتى لا تظهر أبداً في بديهيات الأنثروبولوچيا الوضعية. إن الإنسان، المقضىُّ عليه بالموت، تلك النهاية التى لا يمكن إعتبارها نهايةً، هو كائنٌ ليس لديه سبب للوجود. والمجتمع، والمجتمع وحده، هو الذى يُوزع، بدرجات مختلفة، مبررات وأسباب الوجود؛ إن المجتمع، بإنتاجه للشئون والمواقع التى يُقال أنها «هامَّة»، هو الذى ينتج الأفعال والفاعلين الذى يُعتبرون «هامين»، بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة للآخرين - الشخصيات الواثقة موضوعياً وذاتياً من قيمتها والمتحررةٌ بذلك من اللامبالاه والتفاهة. ثمة، مهما قال ماركس، فلسفةٌ للبؤس، هى أقربُ إلى تعاسةِ العجائز أشباه الصعاليك والمثيرين للسخرية لدى بيكيت Beckett منها إلى نزعة التفاؤل الإرادية المرتبطة تقليدياً بالفكر التقدمى. تحدث باسكال عن «بؤس الإنسان دون ربّ». ويمكن للمرء بالأحرى أن يطرح «بؤس الإنسان دون مهمةٍ أو تكريس إجتماعى». وفي الحقيقة، ودون أن أمضى إلى حدّ القول، مع دوركهايم، بأن «المجتمع هو الربّ»، أقول: الرب ليس أبداً سوى المجتمع. وما يُتوقع من الرب يتم الحصول عليه دوماً من المجتمع، الذى لديه وحده سلطة أن يُبررك، أن يحرِّرك من التكلف، والعَرَضية، والعبثية؛ لكن فقط - وهذا هو بلا شك النقيض الأساسى - بطريقة تفاوتية، تمييزية: فكل شكلٍ من أشكال المقدَّس

له مُكمِّلُه الدنيوى، وكل تميُّز يولِّدُ إبتذاله الخاص، والتنافس من أجل حياةٍ إجتماعيةٍ تكون معروفةً ومعترفاً بها، تحرُّك من التفاهة، هو صراع حتى الموت من أجل الحياة والموت الرمزيين. يقول القبيليون أن «الاستشهاد بقول شخص يعنى إعادته إلى الحياة». فحكم الآخرين هو الحكم الأخير؛ والنبذ الإجتماعى هو الشكل العينى من الجحيم واللعنة. ولأن الإنسان ربٌّ لأخيه الإنسان فإن الإنسان هو ذئبٌ لأخيه الإنسان.

يشعر السوسيولوچيون، خصوصاً حين يكونون خبراء في فلسفة التاريخ الأخروية eschatological، بأنهم مُفوضون إجتماعياً، مُفوضون بأن يعطوا المعنى، بأن يفسِّروا، وحتى بأن ينظموا ويخصِّصوا الأهداف والغايات. ولذا فإنهم ليسوا أفضل من يمكن أن يفهم بؤس البشر دون مزايا إجتماعية، سواء تحدثنا عن الإذعان المأساوى لكبار السن المتروكين للموت الإجتماعى في المستشفيات ودور العَجَزة، أو عن الاستسلام الصامت للعاطلين، أو عن العنف اليائس لأولئك المراهقين الذين يبحثون في الفعلِ المختزلِ إلى إنتهاكٍ عن وسيلةٍ للوصول إلى شكلٍ مُعترفٍ به من الوجود الإجتماعى. ولأن لديهم، مثل الجميع، إحتياجٌ لوهم إمتلاك مهمةٍ إجتماعيةٍ يبلُغ من عمقه أن يمنعهم من الإعتراف لأنفسهم بما ينطوى عليه، فلاشك أنهم يجدون أن من الصعبِ عليهم إكتشافُ الأساسِ الواقعى للسلطة الفادحة التى تُمارسها كلُّ التقنيناتِ الإجتماعية للأهمية - كلُّ اللُّعَب الرمزية، الأوسمة، والصلبان، والميداليات، وأكاليك الغار أو الأوشحة - لكن كذلك كلُّ الدعامات الإجتماعية **للتوهم** illusio الحيوى - المهام، الوظائف والأعمال، مناصب الوزارة والقضاء.

لكن الإدراك الواضح لحقيقة كل الوظائف والتهليلات لا يحكمُ علينا لا بالإعتزال ولا بالفرار. فبإمكانَ المرء دائماً أن ينضمَّ إلى اللعبة دون أوهام،

عن طريق إتخاذ قرار واعٍ ومُتمعِّن، وفي الحقيقة، فإن المؤسسات المألوفة لا تطالب بالكثير. ويذكِّرُنا هذا بما قاله ميرلو - پونتى Merleau - Ponty عن سقراط: «إنه يقدِّم أسباباً لإطاعة القوانين، لكن إمتلاك أسبابٍ للطاعة هو أمر أكثر مما ينبغى ... وما يتوقعونه منه هو بالضبط ما لايمكنه تقديمه: التسليم بالشئ نفسه، دون فذلكه».(٢) إذا لم يكن من يؤيدون النظام القائم، مهما كان، لا يُكنون كبير حبٍ للسوسيولوچيا، فذلك لأنها تقدِّمُ حريةً من الإرتباط الأولىِّ يكون معناها أنه حتى الإمتثالِ يتخذُ طابع هرطقةٍ أو تهكم.

هذا، بلاشك، هو الدرسُ المُستخلصِ من درسِ سوسيولوچيا إفتتاحيٍ مُكرَّسٍ لسوسيولوچيا الدرسِ الإفتتاحى. إن خطاباً يتخذ من نفسه موضوعاً لا يجذبُ الإهتمامَ إلى المرجع referent ، الذى يمكن إستبداله بأى فعل آخر، بقدر ما يجذبه إلى العملية المتمثلة في الإشارة إلى ما يكونُ المرء بصدد عمله وإلى ما يُمَيِّزُه عن مجرد عملِ ما يعملهُ المرء، عن كونه، كما يقولون، مندمجاً **بكليته** فيما يعمله.

وهذا الفحصُ الإنعكاسىُ للذات، حين يحدثُ، مثلما هى الحالُ هنا، في وسط الموقف نفسه، يتَّسم بشئ غير مألوفٍ، أو حتى وقح. إنه يكسر جلال المناسبة، ويزيل السحر. إنه يلفت الإنتباه إلى أن عملَ المرء ببساطةٍ لما يُفترضُ أن يعمله يمكنُه من النسيانِ ويغرى الآخرين كذلك بالنسيان. إنه يوردُ التأثيرات الخطابية أو البلاغية التى تستهدف، مثلَ قراءة نصٍ مُعدٍّ سلفاً بأشد نغمات الإرتجال إخلاصاً، إثبات وتأكيد حقيقة أن الخطيب حاضرٌ تماماً، فيما يفعله، أنه مؤمنٌ بما يقوله ومُلتزم بالكامل بالمهمة المُخولةِ له. وهكذا يُدخل هذا الفحص مسافةً تهدِّدُ بأن تُبدد، لدى كلٍ من الخطيب والجمهور، الإيمانَ الذى يمثلُ الشرط المسبق المعهود لأداء المؤسسة الناجح.

لكن هذه الحرية من المؤسسةِ هي بلاشك التكريمُ الوحيدُ الجدير بمؤسسةٍ للحرية، إرتبطت دائماً، مثل هذه المؤسسة، بالدفاع عن تلك الحرية من المؤسسات، تلك الحرية التي هي الشرط المسبق لكل علمٍ، وفي المقام الأول لعلم المؤسسات. وهي كذلك الطريقة الوحيدة للتعبير عن الإمتنان الجدير بمن تجشموا عناء الترحيب هنا بعلمٍ غير واثقٍ من نفسه وغير محبوب: والذين أودُّ أن أخصّ بالذكر من بينهم آندريه ميكيل André Miquel . إن المشروعَ المتناقض المتمثلَ في إستخدام موقع سلطةٍ للتحدُّث بسلطةٍ عما ينطوي عليه التحدثُ بسلطة، في إلقاء محاضرةٍ، درسٍ، لكنه درسٌ في الحريةِ من كلِّ الدروس، سيكونُ مجرد مشروع غير متسقٍ وحتى مُدمِّراً لذاته، مالم يكن الطموحُ إلى خلق علمٍ للإيمان يفترضُ مسبقاً إيماناً بالعلم. وليس هناك ما هو أقل كلبيةً، وأقل ماكيافيللية على أية حال من تلك العبارات المتناقضة التي تُعلنُ أو تشجبُ نفس مبدأ السلطة التي تمارسها. وما من سوسيولوجيٍ سيقومُ بمخاطرة تمزيق الغلالة الرقيقة من الإيمانِ أو الإيمانِ السيئ التي تمثلُ سحرَ كلِّ طقوسِ الضراعاتِ المؤسَّسية، ما لم يكن مؤمناً بإمكان وضرورة تعميم تلك الحرية من المؤسسات والتي تتيحها السوسيولوجيا؛ ما لم يؤمن بالفضائلِ المُحرِّرَة لما هو دونَ شكٍ أقل السلطات الرمزية لا مشروعيةً، أعني العلم، خصوصاً حين يأخذ شكلَ علمٍ للسلطاتِ الرمزية قادر على أن يُعيد للذوات الإجتماعية السيطرة على التسامي الزائف الذي تخلقهُ إساءةُ المعرفةِ وتعيدُ خلقهُ دون توقف.

الهوامش

محاضرةُ إفتتاحية ألقيت فى الكوليج دى فرانس يوم الجمعة ٢٣ أبريل ١٩٨٢

(1) E. Durkheim, "The Primitive Forms of Classification", and The Evolution of Educational Thought : Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France, tr. P. Collins (London, 1977).

(2) M. Merleau - Ponty, Leçon inaugurale (Paris, 1953)

تصويبات

		الخطأ	الصواب
ص ٥٥	سطر ١٠	أمام يصدمنى	أما ما يصدمنى
ص ٢٥٢	سطر ٥	تبنٍها	تبنِيها
ص ٢٩٦	سطر ١٤	استمثار	استثمار
ص ٣٤٧	سطر ٦	سواءُ المجال	سواءً فى المجال



مختارات ميريت

بيير بورديو أستاذ السوسيولوجيا بالكوليج دو فرانس والأستاذ بالمدرسة العليا للدراسات فى العلوم الإجتماعية، ورئيس مركز السوسيولوجيا الأوربى، ومحرر «وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية»، ربما كان أبرز السوسيولوجيين الأحياء وأوسعهم خيالاً وتأثيراً تشهد على ذلك المؤتمرات وحلقات البحث العديدة حول عمله فى بلدان أوربا والولايات المتحدة والمكسيك واليابان وكذلك ترجماته إلى لغات عديدة، كما تشهد على ذلك تطبيقاته فى مجالات عديدة من الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا إلى سوسيولوجيا الثقافة، وعلم الجمال، واللغويات، والنظرية النقدية، والعلم السياسى، والفلسفة.

يعمل بورديو منذ الخمسينيات، وقد كتب خلال هذه السنوات ما يناهز الثلاثين كتاباً وما يربو على ٢٦٠ مقالاً. طول هذه السنوات يسعى بورديو فى جهد طموح ودؤوب، إلى إعادة صياغة العلم الاجتماعى محدثاً فيه تحولاً يرقى إلى مرتبة الثورة فى تصورنا وممارستنا لهذا العلم.



ميريت
للنشر والمعلومات

بيير بورديو ■ بعبارة أخرى ■ ميريت للنشر والمعلومات

الغلاف: أحمد اللباد